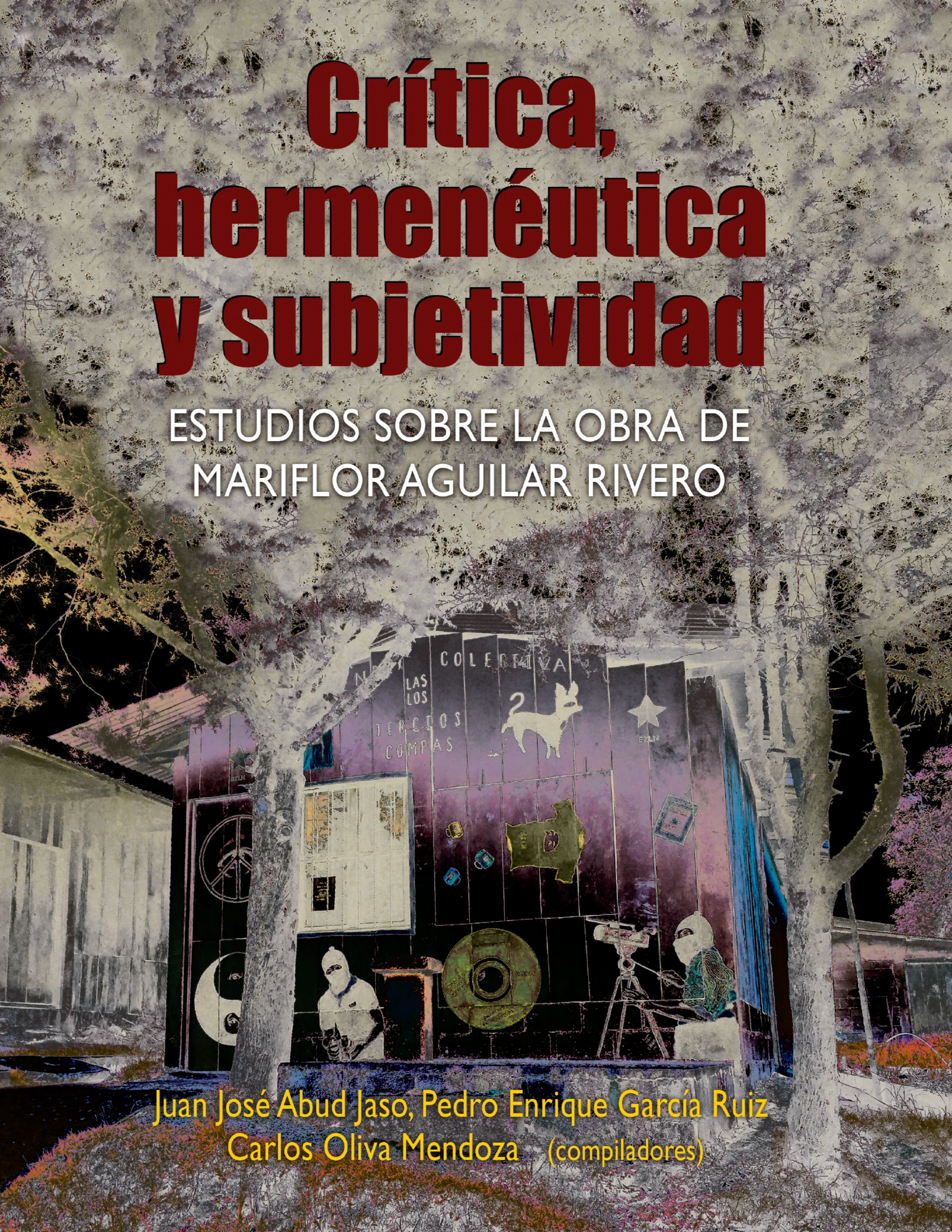

Crítica,
hermenéutica
y subjetividad
ESTUDIOS SOBRE LA OBRA DE
MARIFLOR AGUILAR RIVERO
Juan José Abud Jaso, Pedro Enrique García Ruiz
Carlos Oliva Mendoza (compiladores)

En este libro se reúne un conjunto de trabajos en los que se discute de forma aguda, polémica e informada sobre la obra de Mariflor Aguilar Rivero. Sus cuatro grandes secciones: "Ideología y teoría filosófica", "Hermenéutica, diálogo, alteridad", "Crítica y subjetividad" y "Construcción de identidades y procesos de resistencia", marcan el trabajo de la filósofa de los últimos decenios.

En la primera sección se destaca el papel fundamental de Aguilar dentro del debate sobre la configuración de las ideologías y, en este contexto, sobre las subjetividades y las identidades individuales y colectivas; en la segunda, se da cuenta del crucial trabajo hermenéutico que ha desarrollado la filósofa como una de las mayores especialistas del tema en nuestra lengua y de quienes más derivas han creado a partir del discurso hermenéutico.

En el tercer apartado del libro puede observarse cómo Mariflor Aguilar transforma radicalmente el debate sobre las ideologías para trabajar, en sintonía con las tradiciones marxistas más avanzadas y los estudios particulares —donde destacan los feministas—, las formas de la crítica y la constitución de nuevas subjetividades dentro del capitalismo, desde la recuperación de su permanente trabajo con el psicoanálisis hasta su trabajo de análisis sobre las políticas estatales, pasando por una revisión de aspectos epistemológicos de la subjetividad hasta la configuración presente de la figura del intelectual.

El libro cierra con la aplicación de varias dimensiones de la teoría de Mariflor Aguilar, entre las que resalta la idea de resistencia, que, en tensión con las ideas de desplazamiento, destierro, exilio, huida, persecución y migración, abre una nueva tematización del problema de la humanidad respecto a sus formas de permanencia comunitaria y natural en este mundo.

El presente volumen incluye una bibliografía de la obra de Mariflor Aguilar.

En este volumen Juan José Abud Jaso, Carlos Andrés Aguirre Álvarez, Raúl Alcalá Campos, Pietro Maria Francesco Ameglio Patella, Neil Mauricio Andrade, María Eugenia Borsani, Laura Echavarría Canto, Carlos Emilio Gende, Dora Elvira García González, Pedro Enrique García Ruiz, María Antonia González Valerio, Mónica Hernández Rejón, Rosaura Martínez Ruiz, Cecilia Monteagudo, Carlos Oliva Mendoza, Aureliano Ortega Esquivel, Elizabeth Padilla, Carlos Pereda, Jorge Reyes, Pedro Joel Reyes, Norma de los Ríos M., Juan Manuel Rodríguez, Juan Manoel Sandoval Ríos y Ambrosio Velasco Gómez.

CRÍTICA, HERMENÉUTICA Y SUBJETIVIDAD

CRÍTICA, HERMENÉUTICA Y SUBJETIVIDAD

Estudios sobre la obra de Mariflor Aguilar Rivero

Juan José Abud Jaso
Pedro Enrique García Ruiz
Carlos Oliva Mendoza
(compiladores)

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
Editorial Itaca

Este libro es resultado del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT-403917) "Teoría crítica en México. (Los casos de Mariflor Aguilar, Bolívar Echeverría y Adolfo Sánchez Vázquez". DGAPA-UNAM

Crítica, hermenéutica y subjetividad.
Estudios sobre la obra de Mariflor Aguilar Rivero,
de Juan José Abud Jaso, Pedro Enrique García Ruiz
y Carlos Oliva Mendoza (compiladores)
Diseño de portada: Efraín Herrera

Primera edición, 2019

Avenida Universidad 3000,
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Coyoacán, C. P. 04510,
Ciudad de México.
ISBN: 978-607-30-1625-4

Editorial Itaca
Piraña 16, Colonia del Mar
C.P. 13270, Ciudad de México
tel. 5840 5452
itaca00@hotmail.com
www.editorialitaca.com.mx
ISBN: 978-607-8651-11-5

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Los días 19 y 20 de octubre de 2016, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), se realizó un coloquio sobre la obra de Mariflor Aguilar Rivero. En aquellos días, se discutió de forma aguda, polémica e informada sobre la obra de esta filósofa. Un primer resultado, posterior a este encuentro, fue la edición y publicación de un *dossier* sobre su trabajo, en la revista *Universidades* de la Unión de Universidades de América Latina y el Caribe (UDUAL), en el primer trimestre de 2017. Ahora, con el objetivo de mantener un trabajo de análisis, difusión, crítica e interpretación del *corpus* teórico de Mariflor Aguilar, es que hemos decidido editar y publicar este libro.

Como lector o lectora podrá observar que el libro se divide en cuatro grandes secciones: "Ideología y teoría filosófica"; "Hermenéutica, diálogo, alteridad"; "Crítica y subjetividad"; y "Construcción de identidades y procesos de resistencia". En cierto sentido, estas divisiones marcan el trabajo de Mariflor Aguilar desde los últimos decenios del siglo XX hasta la actualidad. Como se señala desde distintas perspectivas, en los trabajos de Aureliano Ortega Esquivel, Pedro Joel Reyes, Pedro Enrique García Ruiz, Juan José Abud Jaso y Juan Manoel Sandoval, Aguilar tiene un papel fundamental dentro del debate sobre la configuración de las ideologías y, en este contexto, sobre la *performance* de las subjetividades y las identidades individuales y colectivas. Puede, quizá, señalarse que su trabajo sutil dentro de la teoría de los años ochenta adelanta y mantiene, junto con destacados y destacadas teóricas europeas, el acento en la importancia de las configuraciones imaginarias y no sólo conceptuales en la conformación de ideologías, clases, identidades y, como lo estudiará posteriormente, formas de resistencia.

Un primer punto de quiebre de toda esta teoría es perspicazmente señalado por Aureliano Ortega. Se trata de la

insurgencia indígena y zapatista de 1994. En palabras de Ortega:

> Diez años después de la publicación de *Teoría de la ideología* estallaba en el sureste mexicano la insurrección del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). A partir de ese momento casi todo lo que habíamos aprendido sobre el sujeto, la conciencia y la revolución tuvo que ser olvidado o profundamente revisado… Y tuvimos que aprender cosas nuevas, pero ahora apoyados sobre nuevas coordenadas y propósitos, paradigmas y emplazamientos teóricos. Sin embargo, como también sabemos que en la historia de las ideas no puede darse nada por ganado; que en ella "todo tiene que ser pensado cada vez de nuevo" entre lo que no podíamos dejar atrás, y, por lo contrario, teníamos que pensar de nuevo, estaba *la fuerza de lo imaginario*.[1]

La operación radical de lo imaginario —no lo utópico como lo pensaron otras tradiciones y escuelas— es una categoría nodal dentro de la teoría de Mariflor Aguilar. Desde esta categoría puede comprenderse su paso a la hermenéutica, forma filosófica en la que Aguilar es una de las mayores especialistas del tema en nuestra lengua y una de las filósofas que más derivas ha creado a partir del discurso hermenéutico. Los trabajos de Jorge Reyes, Cecilia Monteagudo, María Antonia González Valerio, Dora Elvira García González, Raúl Alcalá y Carlos Campos Gende dan cuenta del crucial trabajo hermenéutico que ha desarrollado Aguilar.

Sumado a lo anterior, debe destacarse el establecimiento de toda una línea de pensamiento: la tensión productiva y creativa entre crítica y hermenéutica. Esta tensión —compleja, difícil, que siempre implica pensar y repensar dos tradiciones y formas filosóficas que constantemente divergen en sus intereses, temas, metodologías y horizontes— es uno de los elementos más importantes en la investigación y la docencia de Aguilar. Todas y todos los que hemos sido sus alumnas y alumnos, y aprendido de su poderoso magisterio, sabemos que esa tensión es reflejo de una vida socialmente tensa; una vida ante la cual el ejercicio filosófico siempre debe aprender y, con humildad, ofrecer sus asertos. Jorge Reyes lo sintetiza de manera ejemplar en su ensayo, al indicar que debe agradecer a Mariflor Aguilar

> el reconocimiento […] de que pensar no es situarse en el despliegue de una tradición […] sino una manera de mirar a partir de la cual elementos en apariencia inconexos muestran una afinidad no temática ni cronológica, que los reúne como piezas de una

constelación que emplaza preguntas y exigencias que no se dejan encerrar en las estrechas parcelas en las que se ha dividido la enseñanza de la filosofía.[2]

En el tercer apartado del libro, puede observarse que Mariflor Aguilar, como otros teóricos y teóricas, deja atrás (o quizá transforma radicalmente) el debate sobre las ideologías para trabajar, en sintonía con las tradiciones marxistas más avanzadas y los estudios particulares —donde destacan los estudios feministas—, las formas de la crítica y la constitución de nuevas subjetividades dentro del capitalismo. A esto se abocan los estudios de Rosaura Martínez Ruiz, Carlos Andrés Aguirre Álvarez, Laura Echavarría Canto, Juan Manuel Rodríguez y Carlos Oliva Mendoza quienes estudian desde la recuperación de su permanente trabajo con el psicoanálisis, hasta su trabajo de análisis sobre las políticas estatales, pasando por una revisión de aspectos epistemológicos de la subjetividad hasta la configuración presente de la figura del intelectual.

El libro cierra con una serie de polémicos e importantes textos donde vemos la aplicación de varias dimensiones de la teoría de Mariflor Aguilar. La categoría que resalta en toda esta parte del libro es la de resistencia, en sintonía con su último libro publicado, en el que señala que los procesos de resistencia son ya una forma social de reconstruir la socialidad. El axioma, polémico tanto en México como en el mundo, se pone a debate o muestra sus alcances en los textos de Pietro Maria Francesco Ameglio Patella, Carlos Pereda, Mónica Hernández Rejón, Elizabeth Padilla, María Eugenia Borsani, Norma de los Ríos M. y Ambrosio Velasco Gómez. Al respecto, sólo podemos indicar que la idea de resistencia de Mariflor Aguilar, en tensión con la idea de desplazamiento, destierro, exilio, huida, persecución o migración, abre toda una nueva tematización del problema de la humanidad respecto a sus formas de permanencia comunitaria y natural en este mundo.

Finalmente, debemos agradecer a Neil Mauricio Andrade la elaboración de una bibliografía de la obra de Mariflor Aguilar, y a Rebeca Jiménez Marcos y María Eugenia Ramírez Carrizosa el cuidado de un primer trabajo de edición de este libro.

Carlos Oliva Mendoza

[1] Véase en este libro Aureliano Ortega, "Althusser en México. Mariflor Aguilar y la disputa sobre la ideología", p. 31.

[2] Véase en este mismo libro Jorge Reyes, "Hermenéutica y estructuralismo en la obra de Mariflor Aguilar", p. 95.

IDEOLOGÍA Y TEORÍA FILOSÓFICA

UNA FILOSOFÍA DEL ENCUENTRO
LA LECCIÓN DE MARIFLOR AGUILAR

Juan José Abud Jaso[*]

> Lo que nos sale al encuentro en la experiencia de lo bello y en la comprensión del sentido de la tradición tiene realmente algo de la verdad del juego.
>
> Hans Georg Gadamer

Cuando pienso en la obra y, sobre todo, en la persona de Mariflor Aguilar a mi mente viene automáticamente la palabra "maestra". El encuentro con ella ha sido para mí el contacto con una figura de maestría. Es esa figura del maestro la que quiero interrogar y elucidar para poder explicar una obra que, como espero mostrar, tiene como hilo conductor el encuentro: el encuentro con la autoridad y con la ideología, el encuentro con el interlocutor, el encuentro con el agraviado o excluido que es condenado como desechable, el encuentro con las políticas de despojo y, claramente, el encuentro con sus alumnos. Me permito adelantar que la lección de Mariflor Aguilar es una fidelidad a estos encuentros y que su magisterio encauza y encomia a sus alumnos a estar a la altura de las circunstancias de lo que estos encuentros representan. Un encuentro, una fidelidad y una convocación es lo que se encuentra en el magisterio de la filósofa de la hermenéutica crítica.

Un maestro es aquel cuyo encuentro necesariamente transforma la existencia de aquellos que entran en contacto con él o con ella. A lo largo de la historia he identificado tres formas que puede adoptar la maestría o magisterio:

- La figura del maestro cuya estrategia principal es la del cuestionamiento. Podemos nombrar a esta figura, cuyo

mayor exponente es Sócrates, la figura griega. Se trata de la figura del maestro-filósofo cuya función principal es la crítica. Es decir, la puesta en cuestión de las creencias y saberes de los discípulos para limpiar el camino hacia una vida de indagación y de libertad que, de otro modo, no gozarían, por estar sometidos o sujetos al conjunto de los saberes establecidos o conocimiento oficial.

- En segundo lugar, tenemos a la figura de la maestría que podemos denominar "judía" y que tiene que ver con la profecía, es decir, con la interpretación de los signos y del arte de la escucha. Este tipo de maestro tiene por objetivo aguzar el oído de los discípulos y lograr una interpretación correcta del texto, particularmente el sagrado, aunque también incluye la idea de que el mundo o universo son textos dispuestos a interpretarse. Como se pueden imaginar esta figura de la maestría está estrechamente relacionada con la hermenéutica.
- La tercera figura del maestro es la que podemos llamar "mística" y se encuentra, sobre todo, aunque no sólo, en las disciplinas de la India, así como presente en la tradición de los "chamanes" de Mesoamérica. Esta figura consiste en intervenir en la vida de los discípulos para transformarla a partir de la presencia constante del maestro en la cotidianidad mediante el ejemplo de su disciplina y tesón, así como mediante la colaboración estrecha de los estudiantes con él o ella. A diferencia de las dos primeras, esta figura es de carácter privado, exclusivo para los discípulos más cercanos que tienen la suerte de convivir estrechamente con el maestro o, en este caso, maestra.

Mi tesis es que la obra escrita de Mariflor Aguilar consiste en una reelaboración creativa de las dos primeras figuras de maestría ya señaladas y que, debido a ello, está en curso de elaborar una teoría de los encuentros que constituyen la existencia humana, y que nos determinan y nos fuerzan a elegir. Teoría que, aunque sigue en proceso de elaboración en la actualidad, no por ello deja de enriquecerse de sus cuarenta años de trayectoria filosófica y magisterial. En la obra de Mariflor Aguilar se conjugan el cuestionamiento de la ideología y de los saberes establecidos, al mismo tiempo que se aprende el ejercicio de la escucha y del diálogo auténtico, que conlleva un acercamiento con la alteridad y la diferencia. Todos estos ámbitos coadyuvan para establecer los procesos de formación del sujeto: cómo se produce la subjetivación en la interpelación que la autoridad le dirige y cómo se constituye el sujeto mediante el diálogo, es decir, mediante las relaciones comunicativas que establece con sus semejantes. Haré referencia a estos procesos de subjetivación y trataré de vincularlos con las figuras de maestría que representan.

La obra de Mariflor comienza marcada por el movimiento estructuralista francés en general, pero, principalmente, por el marxismo estructural que alentaba en las décadas de los sesenta y setenta el filósofo Louis Althusser. Y todavía más en concreto, lo que se encuentra en la base de casi toda la obra de Aguilar es la teoría de la ideología de este último. Sin el artículo "Ideología y aparatos ideológicos de Estado" es imposible comprender la obra de Aguilar. Su primera teoría del sujeto surge a partir de analizar y cuestionar la interpelación ideológica de Althusser, así como de lograr una correcta interpretación de ella que pudiera escapar de los reproches de "teoricista" que en su tiempo le hacía Adolfo Sánchez Vázquez, otro gran filósofo marxista, nuestro maestro aquí en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y primer impulsor de Aguilar. Al contrario de lo que pensaba su maestro hispano-mexicano, a decir de la filósofa mexicana, la ideología no es "lo negativo de la ciencia y, asimismo, está lejos de ser reductible a una mera teoría".[3] La ideología no es para

Althusser, sostenía en ese entonces Aguilar y creo que lo mantiene en la actualidad, ni la conciencia deformada ni su manifestación teórica. Lo más importante de la ideología es que vincula entre sí las acciones de los seres humanos, que Althusser llama "prácticas".

De acuerdo con Althusser y Aguilar no se debe pensar al sujeto como constituyente, sino como constituido por las instancias que lo han conformado a través de su historia individual. La subjetividad se conforma desde el exterior que interiorizamos y hacemos propio. De esta manera, la subjetividad es producto del encuentro con el discurso de la Autoridad (el *Autre* de Lacan), es el efecto que la ideología ejerce sobre los individuos mediante instituciones y cuerpos sociales que fueron llamados "aparatos ideológicos de Estado". Los sujetos son formados, entonces, "a imagen y semejanza" de las prácticas sociales y de las instituciones jurídicas y discursivas. Tanto para Althusser como para Aguilar, el momento de emergencia de la subjetividad o el punto en que se comienza a construir alguna identidad es en el proceso de "interpelación" que tiene lugar cuando el sujeto se encuentra con alguna figura de autoridad y se reconoce en el llamado que ésta le dirige. La subjetividad, entonces, tiene que ver con procesos de reconocimiento o identificación en que los individuos se reconocen en el llamado que la autoridad les hace y asumen las características por medio de las cuales son interpelados.

En esta primera etapa de su pensamiento, Mariflor Aguilar, sin embargo, no considera que todos los procesos de subjetivación, todos los modos de construcción de identidades, vengan de parte de la autoridad. La obra de la filósofa de la "hermenéutica crítica", en su etapa más althusseriana, es un buen ejemplo de lo que es la figura de la maestría griega o clásica. Hay en ella una auténtica *philia* por la *sophia*, una pasión por el saber que tiene por finalidad el análisis de los diferentes mecanismos ideológicos para poder criticarlos y poder aspirar a ser diferente. De acuerdo con Mariflor Aguilar, las diferentes instituciones que funcionan como autoridad interpelan a los individuos para formar sujetos

útiles al sistema. No obstante, también pueden existir mecanismos o instancias de subjetivación que interpelen a los sujetos en tanto que malos sujetos, es decir, que produzca sujetos críticos. En la primera etapa de la obra de Aguilar sigue funcionando perfectamente el esquema clásico, ya que, como lo era para Sócrates, Epicteto, Marco Aurelio o Séneca, la filosofía es el lugar especializado en convertir a los sujetos en sujetos críticos. Aunque es obvio decir que no repite la ética del helenismo *tout court*, sino que toma en cuenta la dimensión social, y por ello antagónica del pensamiento. Aguilar retoma la tesis althusseriana de que "la filosofía es lucha de clases en la teoría, en última instancia".[4] Mariflor Aguilar se inscribe en la tradición de Kant, de Nietzsche, de Lenin, de Villoro, pero, sobre todo, de Althusser, al considerar la filosofía como "campo de batalla". La filosofía sólo se entiende si entendemos su carácter de lucha. Para nuestra autora, la filosofía, de igual modo que la ideología, interpela a los individuos y los convierte en sujetos. El discurso filosófico se dedica a ganar seguidores y funciona recolectando afiliados. No sólo por la posición filosófica que cada tesis representa, sino también por la manera en que estas posiciones se formulan.

La filosofía, como cualquier otro discurso, produce efectos. Efectos que sólo pueden comprenderse si se toman en cuenta hacia qué interlocutores se dirige y qué discursos combate. La filosofía, de acuerdo con el interesante y singular desarrollo de la obra de Althusser que realiza Aguilar, debe movilizar todas sus herramientas y capacidades para ponerse al servicio del cambio de la situación. Los principios últimos y universales, la verdad basada en garantías especulativas y lo racional se convierten en armas de combate que buscan transformar el mundo. Frente a las fuerzas conservadoras que desarrollan y fijan identidades, la filosofía propone una identidad crítica y móvil. Yo interpreto este punto de la obra de Mariflor Aguilar como el hecho de poder enfrentar al sujeto filosófico con el sujeto de la *doxa* u opinión dominante. Así, estoy seguro que Aguilar concluye que la filosofía

es necesariamente una práctica de intervención en el antagonismo que define cada situación o coyuntura social.

Desde este primer momento se empieza a dibujar en la obra de Mariflor Aguilar una teoría del sujeto que está cargada de antagonismos, de fuerzas en pugna. La filósofa mexicana construye una teoría descentrada y descentradora de la subjetividad. En sus propias palabras: "los procesos y estructuras de la sociedad, de la lengua y del inconsciente, son los productores de lugares donde los entes llamados sujetos se inscriben; la ideología humanista ha quedado enterrada, nadie ya se cree la historia de la libertad y la autonomía".[5]

Mariflor Aguilar retoma la teoría del sujeto de Badiou, que en 1982 publicaba un libro con ese nombre. Tanto para la mexicana como para el francés, el sujeto es la articulación de múltiples procesos, pero, sobre todo, de dos procesos contrarios entre sí: la fuerza del orden establecido de cada situación contra la fuerza que emerge y altera para transformar la propia situación. En el pensamiento de la subjetividad siempre se pondrá en escena el proceso del mundo ordenado frente a las desviaciones que buscan cambiarlo. La subjetividad se encuentra en el intersticio y obtengo entre los procesos de repetición o hábito y los procesos de interrupción y resistencia; entre el espacio ya distribuido y cartografiado y la parte que representa la fuerza creadora. Ambos procesos atraviesan al sujeto: por un lado, lo oculto y salvaje que arremete contra lo establecido y que es equiparable al inconsciente, y, por otro lado, lo manifiesto, lo doméstico y la conciencia.

Llegados a este punto podemos preguntar ¿cómo es que la filosofía interviene o puede intervenir a favor de la interrupción en estos juegos de fuerzas siempre móviles y cambiantes que llamamos coyuntura o situación? Con esta pregunta entramos de lleno en la etapa de la obra de Aguilar que corresponde a la segunda figura del maestro: la profética o hermenéutica. La respuesta que da nuestra pensadora a esta pregunta es: se interviene en las diferentes formaciones sociales por medio de la escucha y el diálogo auténtico. En este punto del pensar de

Aguilar Rivero va a entrar en escena otro maestro-pensador en la obra que comentamos: Hans-Georg Gadamer; cuya importancia e influencia sólo será menor a la de Althusser. La relación de Aguilar con Gadamer es diversa, variada y complicada. Yo aquí sólo quiero resaltar dos aspectos que tienen que ver con la teoría del sujeto y con la figura del maestro profético: la teoría del diálogo auténtico y la construcción del universal antagónico que Mariflor Aguilar realiza al comparar la teoría gadameriana con el lacanismo de Slavoj Žižek. Precisamente la tarea que lleva a cabo un profeta: escuchar atentamente para interpretar los signos, comunicar y transformar lo interpretado para que aquello que se presenta como fatal o inevitable pueda ser modificado.

Sería inútil intentar tratar de intervenir en una situación a través o por medio de alguna identidad reconocida por la estructura del poder. Esto precisamente por la razón de que las identidades son producidas a partir del reconocimiento que damos y recibimos de la interpelación ideológica, es decir, cada identidad, incluida por supuesto la de cada uno de nosotros, es producto de lo que el poder ha hecho con cada uno de nosotros. No se puede combatir al poder por medio de la identidad que el propio poder nos ha conferido, el discurso que nos fue provisto y por el que nos comunicamos habitualmente no es otra cosa que la expresión subjetiva por medio de la cual el poder nos reconoce y nosotros nos reconocemos en él. En cambio, la vía que nos queda para intervenir en la situación o coyuntura es la de la escucha y el diálogo auténtico, precisamente porque es a partir de la escucha como podemos empezar a transformarnos a nosotros mismos, a modificar la parte de nuestra subjetividad que fue conferida por la autoridad.

Gadamer le sirve a Mariflor Aguilar para desarrollar una teoría del diálogo auténtico que redunde en la transformación de las subjetividades que dialogan entre sí, así como la modificación del espacio discursivo en el que se lleva a cabo el diálogo para que se incorporen a éste los interlocutores cuyo derecho al habla les ha sido negado. Gadamer distingue entre el falso diálogo, que no es otra cosa que un monólogo disfrazado y el diálogo auténtico que

transforma a los sujetos por medio de la escucha. El habla inauténtica se caracteriza por tratarse de un intercambio de argumentos en el que sólo se busca "tener razón" y lograr que el interlocutor se calle y acepte su derrota. Cuando se busca "tener la razón" es imposible aprender cosas nuevas e incluso simplemente comprender "cómo son las cosas". Para Aguilar, siguiendo a Gadamer, es menos importante tener la razón que comprender la realidad y entender a mi interlocutor. Accedemos a ambos ámbitos mediante el preguntar. El diálogo auténtico deja de lado cualquier intento de refutar y pone en primer lugar a la escucha, privilegia el entender sobre el convencer, prefiere subordinar su propio interés por el de transformarse a sí mismo a partir de lo que dice el interlocutor. Si dejamos hablar al otro, sobre todo a aquellos que son excluidos, si realmente nos dejamos escucharlos, podemos modificar la propia identidad asignada por el poder, así como transformar el espacio discursivo para dar cabida a la comprensión de actores que eran relegados a la incomprensión en determinados dispositivos de poder.

La tradición occidental es logocéntrica debido a que se privilegia sobremanera el decir por sobre el escuchar. El objetivo de la escucha es cambiar a los interlocutores que dialogan, pero, más importante, espera transformar el marco de comprensión vigente para incluir otros agentes de habla. No se trata de entender al diferente a partir de mi limitado marco de comprensión, se trata de modificar ese marco de comprensión en la medida que escucho verdaderamente al otro, es decir, cuando permito que su palabra me cambie.

En la base de la teoría del sujeto de esta segunda etapa en la obra de Mariflor Aguilar está la idea de que el lenguaje es lo que constituye al mundo. El lenguaje nos confiere identidad, pero también somos capaces de cambiar nuestra identidad y el marco de referencia que nos dotó de subjetividad a partir del diálogo auténtico. El lenguaje cambia porque nunca se puede decir todo, siempre se puede decir algo de mejor manera o, al menos, de diferente forma. Los interlocutores deben cambiar su manera de hablar no sólo para entenderse entre ellos, sino también para

adaptar la lengua a ese real siempre cambiante y escurridizo. Aguilar cita a Gadamer: "lo universal se encuentra en el lenguaje interior, en el hecho de que no se pueda decir todo".[6] El filósofo de la hermenéutica localiza lo universal del habla y la comunicación en la finitud que hace defectuoso todo lenguaje. Nuestra filósofa utiliza esta manera de pensar la universalidad en su estructura interna para poder vincularla con el antagonismo social. Un primer antagonismo que encuentra esta hermenéutica crítica es el de lo dicho y lo no dicho, lo que queda expresado y el verbo interior que permaneció sin poder articularse en palabras.

Aguilar Rivero contrapone esta tensión o antagonismo que conforma lo universal en la hermenéutica con el universal antagónico de Slavoj Žižek. El filósofo esloveno piensa la universalidad a partir de la imposibilidad que tiene el todo social de clausurarse y llegar a ser pleno. En este sentido, la totalidad de lo social siempre está atravesada "de cabo a rabo" por antagonismos que lo recorren. La universalidad se encuentra en ese punto de exclusión en que se identifica al elemento sobre cuya negación se edifica la totalidad de la sociedad. De acuerdo con Žižek, lo universal es resultado del antagonismo, a la vez que la exclusión en que se funda hace las veces de condición de posibilidad de lo social, que es equivalente al marco de comprensión o espacio lingüístico del que hablamos anteriormente. El universal posible se construye a partir del grupo social excluido, precisamente porque su exclusión es lo que permite a la sociedad levantarse sobre esa misma exclusión.

Aguilar toma de Žižek la idea de que el poder construye falsos universales en los que se cierra con el objeto de "tener razón" y, por ese motivo, no son universales abiertos y dinámicos, sino que constriñen y moldean por medio de la fuerza. En cambio, los universales auténticos se construyen a partir de demandas sociales imposibles de cumplir por parte del sistema, ya que su cumplimiento obligaría al sistema a transformarse, a cambiar las reglas del juego, pero eso es justo lo que se rehúsa a hacer. Las demandas universales rompen con las reglas del orden, Aguilar nos dice que no son parte del "buen gusto" del que habla Gadamer

y, en última instancia, ni siquiera son consideradas como demandas, ya que parten del sujeto excluido como inaudible, debido a que ponen en cuestión las coordenadas por medio de las cuales se maneja el poder.

Lo que logra construir Mariflor Aguilar a partir de la confrontación teórica de las obras de Gadamer y Žižek es darle a la teoría del diálogo un carácter de solidaridad y de antagonismo simultáneamente. Ni la impotente caracterización del diálogo como aquello que resuelve todos los problemas, ni la desesperanzada teoría que desemboca en que todo es producto del poder y los anhelos de cambio resultan inútiles y superfluos. Sino una conceptuación del diálogo que construye solidaridad a partir del llamado de los excluidos y contra la propia estructura de poder que los ha excluido. La única universalidad posible es la que parte del antagonismo y se encuentra en lucha con lo hegemónico debido a su posición de exclusión.

Recapitulemos, lo que es una característica original del pensamiento de Aguilar, al articular a Gadamer y a Žižek, es que el sistema o todo social es posible gracias a la negación o exclusión de un grupo o conjunto de personas a las que les es negada la capacidad de hablar. El grupo de los excluidos tiene que organizarse, es decir, ponerse de acuerdo y llegar a consensos entre ellos y aquellos que, aunque no pertenecientes al grupo excluido, han escuchado el grito de justicia de éstos y han acudido a su encuentro. El diálogo solidario y las categorías gadamerianas sirven para organizar, fortalecer y ampliar los efectos de las luchas de la organización política que lleve a cabo las demandas de los excluidos. Por otra parte, frente al poder y su organización, así como frente a los sujetos que los soportan o apoyan, no cabe ningún diálogo, sino que aquí funcionan las categorías de Althusser y Žižek, así como el lema maoísta: “tenemos razón en rebelarnos”. Para los camaradas o compas que buscan la transformación, el diálogo y la solidaridad; para los adversarios políticos que conservan la repetición y están habituados a las cosas como son, las estrategias políticas de lucha que emanen del consenso. Respecto a las organizaciones que lleven a cabo la

creación de una nueva forma de hablar, el diálogo y el consenso, la lucha en cambio se reserva para los que se resisten a cambiar sus formas de ser, para incorporar las demandas de justicia por parte de los excluidos.

Mariflor Aguilar es para mí una maestra que conjuga las dos primeras figuras de la maestría. La clásica, porque la crítica y el cuestionamiento son parte medular de su práctica teórica, así como la caracterización en concepto de la figura subjetiva que puede liberarse de aquello que criticaba o cuestionaba. Considero, también, que su obra forma parte de lo que llamé la "figura profética de la maestría", ya que hace hincapié en la interpretación de los signos, en el reconocimiento del síntoma o contradicción principal para encontrar la pieza que es capaz de reconfigurar al sistema social, y la afinación de la escucha para transformarse a sí mismo afirmando lo que el grupo de excluidos tenga que decir. Por último, se trata de pensar acerca de la organización y construcción de solidaridad de los grupos resistentes para que ellos mismos se conduzcan hacia su emancipación. Todo esto fundado en una teoría del sujeto que, descentrado y constituido, es producto de la forma en que se imparte el poder. No sin estar expuesto a interpelaciones alternativas como las de la filosofía que lo pueden hacer capaz de ser un sujeto crítico y de cambio, al mismo tiempo, que, en diálogo con otros, pueda constituir alguna organización que construya la alternativa, que se resista al poder. Como el poder se imparte clasificando y excluyendo, la resistencia se compone de construcciones inéditas más allá de la configuración que el propio poder permite.

De la tercera figura de la maestría que he señalado: la "mística", poco tengo que decir, pero tengo que comenzar señalando que me siento afortunado de ser parte del grupo selecto que ha transformado su subjetividad a través del contacto directo con la maestra. Con ningún otro maestro me he beneficiado, como en este caso, además de con la lectura de sus obras teóricas, con la cooperación en la práctica. He podido ser testigo de cómo la dialogicidad tal como la he expuesto se lleva a cabo en las aulas y

grupos de investigación que dirige Mariflor Aguilar y cómo esa práctica me ha transformado sin que tenga que mediar ningún argumento. He modificado mis posturas y tesis filosóficas ante los argumentos casi siempre contundentes de la maestra, pero he recibido escucha y apertura, lo que me ha permitido ser parte de publicaciones en las que la impresión es el final del proceso y no el principio, como en los libros en los que permanezco ajeno a su producción. He sido parte de "Democracia y territorio" cuando destruimos "blindajes epistémicos" y escuchamos a los excluidos que el Estado movía y movilizaba a su antojo. Soy parte de "Violencia y territorio" y, después de que Aguilar Rivero diagnosticara, de manera acertadísima que el síntoma que le duele a México es el extractivismo, nos hemos dado de topes cuando el "blindaje" ya no es sólo "epistémico", sino también de violencia, sangre, asesinatos y desapariciones. Mucho pensamiento ha surgido del diálogo con todos aquellos para los que Mariflor Aguilar es el nombre genérico para un trabajo de investigación que tiene por fin convertir el silencio en grito. Silencio ante lo atosigante de los llamados a consumir por parte del sistema actual y que ahoga las demandas de aquellos que excluye y convierte en desechables. Hacer grito de la interpelación que dice ¡piensa! Hacer sujeto de la resistencia. Como dice el poeta mapuche Emilio Guaquin:

El silencio y el grito

Anda el silencio
creciendo como una fuerza irrefrenable,
organizando
cuadrillas de voces mordidas,
de basurero en basurero juntando el músculo y el fuego,
desde el humo de las barricadas
desde las bancas nocturnas desde sus frazadas de cartón,
rompe el capullo
y comienza su marcha.
Para convertirse en un grito feroz

ha juntado todos los silencios en el último silencio
y quedado a la espera en primera línea
de la voz clandestina que llame al avance
sin considerar ni una sola vez la duda
con el corazón limpio y latiendo
incendiando el miedo
venciéndolo desde el alma.

Fuentes consultadas

Aguilar Rivero, Mariflor, "De la crítica al replanteamiento del sujeto", en Mariflor Aguilar (ed.), *Crítica del sujeto*, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, 1990.

——, *Teoría de la ideología*, FFyL-UNAM, México, 1984.

——, "Una lectura feminista de Gadamer", en Raúl Alcalá Campos y Jorge Armando Reyes Escobar (coords.), *Gadamer y las humanidades. Volumen II. Filosofía, historia, ciencias sociales*, FFyL-UNAM, México, 2007.

Althusser, Louis, *Réponse à John Lewis*, François Maspero, París, 1973.

[*] Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

[3] Mariflor Aguilar Rivero, *Teoría de la ideología*, p. 46.

[4] Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, p. 11.

[5] Mariflor Aguilar Rivero, "De la crítica al replanteamiento del sujeto", en Mariflor Aguilar (ed.), *Crítica del sujeto*, pp. 97-103.

[6] Mariflor Aguilar Rivero, "Una lectura feminista de Gadamer", en Raúl Alcalá Campos y Jorge Armando Reyes Escobar (coords.), Gadamer y las humanidades, p. 180.

ALTHUSSER EN MÉXICO

MARIFLOR AGUILAR Y LA DISPUTA SOBRE LA IDEOLOGÍA

Aureliano Ortega Esquivel[*]

> Seguramente Althusser nos había extraviado, pero por caminos que sin él, quizás, jamás habríamos emprendido.
>
> Jacques Rancière

Entre las consecuencias que se atribuyen al movimiento estudiantil mexicano de 1968 se destaca la conciencia de la necesidad de ampliar y profundizar la formación teórica de quienes, en ese entonces, se identificaban con el pensamiento de izquierda y la apuesta revolucionaria. Porque no era un secreto, y el movimiento lo había revelado incontestablemente, que el pensamiento de izquierda, en México, adolecía de defectos históricos y estructurales graves; entre ellos, y de manera casi escandalosa, su ancestral incultura filosófica o su desapego por el conocimiento y la discusión de las intervenciones de naturaleza teórica que desde el fin de la Segunda Guerra Mundial habían caracterizado los días y los hechos de los grandes partidos comunistas europeos; o bien, la fatal ignorancia de aquellos pensadores que al calor del XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) y de la denuncia de los crímenes de Stalin, inclusive en la Europa que vivía aún bajo la égida soviética, habían provocado una renovada corriente de discusión y, junto con ella, el surgimiento de grupos de estudio, escuelas y publicaciones que volvían a poner sobre la mesa los problemas fundamentales del marxismo y los avatares del pensamiento comunista, con especial énfasis en el esclarecimiento del estatuto teórico de la obra de Marx y el estudio de las obras mayores de los padres fundadores.[7] No se afirma, con ello, que el fondo de ideas en el que se movía la izquierda mexicana fuera, antes del 68, un yermo absoluto, sino que la discusión específicamente "teórica", todavía severamente adormecida por efecto de largos años de

oscuridad estalinista y autismo autóctono, se circunscribía a unos cuantos círculos universitarios y a ciertos grupos marginales que, igualmente provenientes del espacio académico, se habían adentrado en los meandros del movimiento obrero.

Es sabido que la formación de la Liga Leninista Espartaco, al inicio de los años sesenta, se anunció con el reclamo de volver a los clásicos del marxismo y hacer del estudio de sus obras uno de sus recursos estratégicos fundamentales; tampoco se puede pasar por alto el hecho de que la izquierda universitaria acumulaba ya algunos años de “feliz encuentro” con la obra de Marx gracias al giro “progresista” provocado por la Revolución cubana y el “boom” editorial encabezado por el Fondo de Cultura Económica, Siglo XXI, Ediciones Era o el capítulo mexicano de la barcelonesa editorial Grijalbo; por último, y no como nota menor, es injusto ignorar que las derrotas de los movimientos ferrocarrilero y magisterial, entre 1958 y 1960, habían dejado demasiadas lecciones de orden político y organizativo cuyas “enseñanzas”[8] solamente podrían rendir frutos si se situaban en el horizonte de un perentorio equilibrio entre la teoría y la práctica; esto es: entre el conocimiento crítico y puntual de los espacios y recursos histórico-concretos de las luchas de clases del proletariado mexicano —lo que únicamente podía proveer la aplicación inteligente y sistemática del materialismo histórico— como de las posibilidades y limitaciones prácticas y políticas de sus agentes, organizaciones y partidos, lo que implicaba volver sobre los pasos de Lenin y los viejos y nuevos teóricos de la revolución, específicamente Mao Tse-Tung. Es justo afirmar, finalmente, que el 68 no podía haber alcanzado las proporciones que alcanzó sin la existencia de una en ocasiones incipiente, en ocasiones ya robusta, “cultura política de izquierda” entre los jóvenes mexicanos, animada por los procesos de descolonización que habían tenido efecto a lo largo y ancho del Tercer Mundo desde los primeros años de posguerra, los movimientos por la reivindicación de derechos civiles de minorías raciales en los Estados Unidos, la revuelta sexual y contracultural —de la que de una u otra forma ya formaban parte— o la oposición activa a la

guerra de Vietnam. Pero ese es precisamente el punto: no es lo mismo una evanescente “intención teórico-política” protagonizada por profesores universitarios, una urgente pero aplazada refundación del movimiento obrero mexicano y “su partido” y una “cultura política”, más espontánea que informada, que una sólida formación teórica y política proveniente tanto del estudio y la discusión de los “temas mayores” de la teoría marxista como de la práctica política que encara decididamente los pendientes de la revolución.

Es justamente en esa coyuntura post-68 que la discusión de la obra de Louis Althusser toma aliento en México y logra establecerse como tópica a lo largo de diez años. Pero deshagámonos desde aquí mismo de equívocos: la obra de Althusser no provoca una discusión, sino que se invoca en el curso de la misma. El cuadro político-cultural arriba descrito comporta elementos suficientes para dejar claro que la discusión intelectual en el seno del marxismo era impostergable y que, en muchos aspectos, y a pesar de su carácter marginal, se había iniciado aun antes del 68 y de la difusión de las intervenciones althusserianas. Lo que es justo reconocer es que sus intervenciones se convierten desde un primer momento en una piedra de escándalo, en un catalizador y, a fin de cuentas, en un gran “espectáculo mistagógico”[9] cuyos efectos específicamente políticos no logran desviar un solo grado el curso de la historia real y de la debacle real del movimiento comunista; porque estos hechos no dejan de recordarnos las palabras que encabezan el capítulo “Feuerbach” de *La ideología alemana*: “Y todo esto ocurrió, al parecer, en los dominios del pensamiento puro”.[10] Sin embargo, Althusser se hizo célebre no sólo por el carácter y el tono interpelante y retador de sus ideas y posturas, a fin de cuentas asociadas al proceso de desestalinización del marxismo y a cierto tono “gran señor” que caracteriza a los filósofos franceses,[11] sino debido al contexto histórico-cultural en el que se movían los intereses de los grandes partidos comunistas europeos, particularmente el Partido Comunista Francés (PCF) y el Partido Comunista Italiano (PCI), cuya onda expansiva no dejó de impactar al conjunto del

movimiento comunista internacional. Movimiento en evidente estado de crisis; misma que tenía como telón de fondo los movimientos políticos y culturales "izquierdistas" que ya no se reclamaban ortodoxos y se desarrollaban al margen de las izquierdas tradicionales; experiencias de talante renovador a las que muy pronto se sumaron la Primavera de Praga y su fatal aplastamiento, el conflicto chino-soviético y la Gran Revolución Cultural Proletaria en China, el inicio de una nueva crisis de acumulación capitalista, la cada vez más agresiva estrategia geo-energética de las potencias hegemónicas y el estallido de los movimientos estudiantiles.[12] Sin embargo, siendo los motivos y circunstancias asociadas a la celebridad de Althusser eminentemente políticos, el ámbito en el que sus obras se leyeron y discutieron se redujo exclusivamente a un puñado de problemas teóricos, y, particularmente, a esa forma del marxismo que lleva el mal nombre de "académico", cuyo pecado original, como nos lo recuerda insistentemente Sánchez Vázquez, se llama "teoricismo"; lo que no deja de ser una paradoja.[13] Pero insistamos: existiendo motivos suficientes para hacer saltar las alarmas del movimiento comunista internacional, parecía ser una cuestión vital la discusión y el *aggiornamento* del único instrumento teórico pertinente al "análisis concreto de la realidad concreta" y a los recursos de la revolución: el pensamiento de Karl Marx. Sobre todo cuando las formas y modales que adoptaba el proceso de la revolución, tanto en la China de la Revolución Cultural como en la Europa de los movimientos estudiantiles, parecían probar la eficacia práctica de alternativas organizativas y políticas emergentes e inocultablemente heterodoxas, siempre como crítica y relevo de las viejas estructuras partidistas o de la inexistente pertinencia analítico-concreta del Diamat.[14] Este hecho no es ni secundario ni desdeñable. Jacques Rancière, uno de los críticos más radicales de Althusser, denuncia abiertamente como "revisionistas" sus intervenciones, bajo la consideración de que su confeso pero insuperable "teoricismo" no fue sino una respuesta de la institución y del partido del orden, en este caso representados por el PCF, a los reclamos en contra de su

autodesignación como depositario único del saber “de clase” y como incuestionable dirigente de las luchas de la clase obrera.[15]

Ahora bien, esto podía ser concerniente a Francia, acaso a Europa, pero, en el caso de México ¿por qué precisamente Althusser y no cualquier otro autor de los muchos que desde diversos puntos de la geografía intelectual del marxismo precedieron y posteriormente recuperaron el “espíritu del 68”?, ¿por qué rescatar y pretender hacer el centro de la discusión a un pensador que, de acuerdo con sus críticos “Había muerto en las barricadas de Mayo [junto] con muchas otras ideas del pasado?”.[16] Podría decirse, en primera instancia, que en razón de su *charme*. En efecto: parece ser coincidente el señalamiento de que la escritura de Althusser “encanta” para, en seguida, provocar un “despertar” —como aquel al que se refiere Enrique González Rojo en una entrevista de la revista *Proceso*[17] o el que se exhibe detrás de la dedicatoria que Luis Crespo y Josep Ramoneda estampan en un trabajo primerizo, rezumante de althusserismo, titulado *Sobre la filosofía y su no-lugar en el marxismo* y que a la letra dice: “A Louis Althusser, que nos enseñó el camino”. Pero el “encanto” queda, en cuanto se disipa (y en el caso de Althusser esa disipación se presenta en ocasiones demasiado pronto), entrampado en el horizonte de lo anecdótico. Más profundo es a ese respecto el juicio de Adolfo Sánchez Vázquez, quien asocia el “efecto Althusser” a dos valores propios de su postura que no pueden negarse aunque tampoco son definitivos: por una parte su “altanería teórica y por tratar sin ningún ritual a los clásicos”, lo que tratándose de un discurso que se pretende crítico, emancipado y emancipador nunca está de más;[18] por otra, aunque eso sea menos evidente, debido al difuso reconocimiento del significado específicamente político que en esos y los siguientes años comportaría la discusión de una posición como la suya, cuyos votos intelectuales desde el primer momento se entretejieron con la urgente e ingente tarea de discutir el legado teórico de Marx y el futuro de las organizaciones comunistas. Porque lo que no podemos negar es que desde su presentación —en el curso del segundo lustro de los años sesenta, apenas tres años antes del 68

— el pensamiento de Louis Althusser logró centralizar la discusión en torno a un conjunto de tópicos —en ocasiones secundarios o circunstanciales pero llamativos o convocantes (como podían serlo el tema de la "filosofía espontánea de los científicos", su "teoría de la ideología" e inclusive la tesis de "los dos Marx")— que atrajo sobre sí una atención quizá exagerada pero auténtica. Un raro fenómeno que, en las antípodas de las circunstancias prácticas y teóricas que casi tres lustros antes de la Revolución de Octubre obligaron a Lenin a escribir el *¿Qué hacer?*, ahora, al promediar el siglo veinte, condujeron a decenas de marxistas al callejón sin salida (o al extravío) en el que finalmente se tradujeron la mayor parte de las respuestas formuladas por Althusser.[19]

La obra de Althusser es conocida en México por algunos estudiosos desde 1965. Ya Adolfo Sánchez Vázquez la cita en su tesis doctoral (defendida en 1966), lo que tanto Enrique González Rojo como otros autores se apresuran a testificar.[20] Sin embargo, no es sino con la publicación realizada por Siglo XXI de la versión española de *Pour Marx* y *Lire le Capital* en 1967 y 1969[21] que sus posiciones se conocen y discuten en círculos más amplios, por lo que su influencia comienza a hacerse notar de manera significativa justamente cuando, hacia 1973, se despliega en México un nuevo periodo de insurgencia obrera y estudiantil. Como ya lo hemos dicho, no es posible afirmar que entre uno y otro evento (la publicación de sus obras y la insurgencia obrera) pueda haber la más mínima correspondencia:

> Althusser es leído y comentado en primera y última instancia en círculos académicos, mientras la insurgencia obrera responde al proceso de maduración de algunos movimientos populares y organizaciones sindicales que han logrado escapar al dominio del corporativismo o del sindicalismo "charro" y llenan los espacios que permite la llamada "apertura democrática"; proceso de "deshielo" de la participación ciudadana y el juego político propiciado por el propio Estado mexicano como respuesta y correctivo al movimiento estudiantil de 1968.[22]

Lo que sí es un hecho es que el punto más alto de su recepción e influencia en el medio universitario mexicano lo ejemplifica el evento organizado por César Gálvez en la Casa del Lago, entre

abril y agosto de 1975, denominado "A diez años de la publicación de *La revolución teórica de Marx*" (título que Siglo XXI elige para la versión española de *Pour Marx*), aunque Cesáreo Morales piensa que ese punto tuvo lugar entre 1977 y 1979.[23]

Pero dicha influencia no es menor, y en muy poco tiempo logra convocar una falange de jóvenes profesores universitarios que ensayan, desde la academia, su propia forma de entender el marxismo y su peculiar "articulación orgánica con el proletariado". Entre aquellos figuran Carlos Pereyra, Cesáreo Morales, Raúl Olmedo, Alberto Híjar, Luis Salazar, Jonathan Molinet, César Gálvez, Mariflor Aguilar y Julián Meza. Como se ha dicho, todos ellos reconocen en Althusser, además de un paladín del antidogmatismo, al gran continuador y reformador de la verdadera herencia teórica y científica marxista; cuya "lección" se emplaza sobre un ejercicio crítico que podríamos considerar "quirúrgico" en tanto se realiza a través de una serie de "cortes epistemológicos" y el trazo de "líneas de demarcación" operados sobre el cuerpo general del marxismo que disponen, por una parte, a la ciencia, y, por otra, a la filosofía, de un lado al "joven Marx" (un mero ideólogo humanista de la revolución) y de otro al Marx "maduro" (el fundador de un nuevo continente científico: la historia); del lado "malo" del marxismo sus saldos positivistas y humanistas exhibidos en *La ideología alemana* o *Miseria de la filosofía*; del lado "bueno", el rigor histórico-materialista y propiamente científico que distingue a *El capital*. Aunque quizá el motivo esencial de la propuesta althusseriana, como lo reconoce Sánchez Vázquez, sea la forma en la que el marxista francés reconceptualiza la relación teoría-práctica a través de las nociones de "práctica teórica", "nueva práctica de la filosofía" o "lucha de clases en la teoría" y, con ello, el evidente desplazamiento al que se somete el estatuto y la centralidad que hasta entonces habían conservado las relaciones filosofía-ciencia/teoría-práctica al interior del marxismo; lo que, finalmente, de acuerdo con el profesor español, abre las compuertas a un peligroso "teoricismo".

Después de Althusser, invade la academia mexicana una pléyade de profesores como Étienne Balibar, Pierre Macherey, Marta Harnecker, Jacques Rancière, Michel Pêcheux, Roger Establet y Dominique Lecourt; todos ellos althusseristas confesos cuyas obras circulan profusamente en México y Latinoamérica. Al respecto, Cesáreo Morales, un declarado "althusserista inexistente", sostiene que el estudio riguroso de Althusser y los althusserianos es una oportunidad "recuperada" frente a los dogmáticos ciegos y amodorrados, pero, además, subraya el interés político que en un principio generó su lectura y sostiene que ésta, como ninguna otra corriente marxista, "puede permitir el análisis de la coyuntura actual de la formación social mexicana". Como jefe de fila de lo que él mismo irónicamente llama "althusserismo inexistente", Morales sostiene y subraya no sólo la necesidad de leer y estudiar a Althusser, sino constatar su vigencia y creciente influencia en "facultades, escuelas o círculos de trabajo", hablamos, por supuesto, de 1980.[24] Actualmente, quizá con excepción de Alberto Híjar, ya nadie se reclama "althusseriano" —existente o inexistente—; sin embargo, en su momento, entre quienes estudiaron a Althusser con especial profundidad destacó Mariflor Aguilar, quien, entre otros méritos, introdujo en la discusión un perentorio acento de respeto, aplomo y mesura discursiva; notablemente contrastante con aquel, entre impaciente, jocundo y exaltado que le imprimieron a la discusión contemporáneos suyos como César Gálvez o Alberto Vargas.

Hacia 1973 Mariflor Aguilar ya era althusseriana y no nos es posible fijar el tiempo en que dejó de serlo. Pero es un hecho que lo más destacado y prolijo de ese tránsito por el althusserismo tuvo lugar en torno a la discusión sobre el concepto marxista de ideología. En principio, citando a Gilberto Giménez, Mariflor asume que "todo el debate actual sobre las ideologías, tanto en Europa como en América Latina, parte de Althusser, sea que se lo repita, sea que se lo reinterprete, sea que se lo refute",[25] para inmediatamente agregar:

> La segunda razón de [nuestra] intervención no sólo responde al reconocimiento de este hecho innegable sino que representa ciertamente una toma de posición. Ésta se

> funda no sólo en que reconocemos la importancia de Althusser en este debate sino en el convencimiento de que sus posiciones han contribuido a esclarecer y a desarrollar la teoría —marxista— de las ideologías. Concretamente, la teoría althusseriana de la ideología, cuya tesis principal sostiene que la ideología interpela y constituye a los individuos en sujetos mediante los aparatos ideológicos del Estado, atravesados éstos por las contradicciones de la lucha de clases, abre la vía para la comprensión de la ideología en una forma verdaderamente inédita, la cual representa una ruptura respecto de las formas anteriores de plantear estos problemas. Con esta tesis, Althusser plantea lo que ni el marxismo clásico había logrado formular teóricamente —si bien se encuentra ahí en estado práctico, lo que ciertamente es fundamental—: una concepción materialista de la ideología; materialista, no porque sostenga que la ideología está ligada o articulada a la práctica como ortodoxamente se plantea, sino porque sostiene que la ideología misma es práctica.[26]

Sobre el primer hecho, esto es, la afirmación de Giménez que hace suya Mariflor en el sentido de que todo debate actual sobre la ideología —los años setenta— pasa por Althusser, habría que agregar algunas cosas; sobre todo para no dejar pasar el hecho de que, por una parte, el grueso de las intervenciones que sobre la ideología se producen en esos años acontecen, respecto a Althusser, en el plano de las refutaciones, lo que convierte la amplia celebridad de la que gozan sus ideas en una suerte de victoria pírrica; por otra parte, porque fuera de los círculos althusserianos la discusión siempre fue mucho más amplia, rica y diversa de la que podía provocar un conjunto de afirmaciones ciertamente sutiles o de talante escandaloso. Ya que, aun cuando esto también haya tenido lugar "exclusivamente en el dominio del pensamiento puro", contemporáneamente a Althusser se difunden, conocen y discuten en México y Latinoamérica las obras de Galvano Della Volpe, Kurt Lenk y los teóricos de la Escuela de Fráncfort, así como una abundante literatura antialthusseriana en donde la crítica a su teoría de la ideología no es un tema secundario.[27] En todo caso, sería justo aceptar lo que señala Giménez a condición de agregar algunas consideraciones importantes. La primera: el hecho de que todavía en aquellos años la desestalinización específicamente teórica que habría provocado el "informe secreto" de febrero de 1956 al Comité Central del PCUS se movía con una lentitud paquidérmica. La larga noche del marxismo-leninismo impidió durante demasiado

tiempo el libre tránsito de las ideas, por lo que la irrupción de Althusser habría significado una corriente de aire fresco que, por un lado, ponía a discusión la sacralidad del marxismo dogmático y, por otro, abría la puerta del marxismo a ideas como las de Bachelard, Freud, Lacan y el estructuralismo, las que anteriormente habrían chocado de inmediato con la "ortodoxia" y merecido una descalificación casi automática. La segunda: que los ensayos primerizos de la desestalinización específicamente teórica (Garaudy, Grupo Praxis, Erich Fromm, Adam Schaff...) se habían entrampado en una forma de "humanismo filosófico" que en el mejor de los casos sería premarxista, pero que, en el peor, hacía del marxismo una ideología idealista, fundamentalista, analógica y totalitaria, según los althusserianos como Althusser y Badiou,[28] o que, según antialthusserianos como Sánchez Vázquez, representaba una postura que no terminaba de dejar atrás el humanismo burgués:

> No puede extrañarnos que se abriera paso, en el propio seno del marxismo, una preocupación humanista que no podía tener la misma motivación que la ideológico-burguesa de los socialdemócratas, neo-tomistas y existencialistas, aunque en algunos casos, esa preocupación humanista vuelva borrosos los límites entre humanismo burgués y humanismo socialista.[29]

La tercera: que en el horizonte de la desestalinización específicamente mexicana la presencia y la discusión de otras alternativas como Gramsci (sobre todo Gramsci) y los autores emblemáticos del llamado "marxismo occidental" (Lukács, Korsch, Adorno, Horkheimer y Benjamin) experimentaban una difusión lenta y tardía, misma que, ya consolidada —dada su inobjetable pertinencia y provocadora exuberancia— tendría que haber enviado a Althusser a un segundo plano; de no haber llegado a México el Consenso de Washington con su cauda de arrepentidos posmarxistas, a quienes más que las estridencias de la lucha de clases y la radicalidad comunista les venía mejor Nietzsche, Heidegger o la "acción comunicativa"; esa evidente "trampa para tontos" (Sartre) en la que cayeron algunos de los aquí nombrados.

Pero volvamos a Althusser y su teoría de la ideología. Mariflor Aguilar afirma con rotundidad, en 1979, que

- Althusser "ha contribuido a esclarecer y desarrollar" la teoría marxista de la ideología;
- comprende la ideología en una forma "inédita" que representa "una ruptura" con planteamientos que "ni el marxismo clásico" había hecho;
- sostiene como tesis principal que "la ideología interpela y constituye a los individuos como sujetos mediante los aparatos ideológicos del Estado"; y
- afirma una "concepción materialista" de la ideología que se sostiene en la tesis de que la ideología misma "es práctica".[30]

En rigor, estos cuatro señalamientos recuperan el proceso de lectura, asimilación y primera crítica de la teoría althusseriana de las ideologías emprendido por Mariflor Aguilar en los cinco o seis años anteriores, a lo que, para ser justos, debemos sumar lo que entre este punto y la publicación de su primera obra madura, *Teoría de la ideología*, en 1984, fue agregando en términos de profundización y nueva crítica. De dicha operación sintética podemos rescatar una primera consideración: Mariflor Aguilar no sólo lee, comprende y juzga a Althusser, sino que aplica a éste el filo crítico de sus propias armas.[31]

A partir del texto de 1979, tendríamos en Althusser un nuevo "padre" del marxismo; esto es: un autor que no sólo ha contribuido a esclarecer y desarrollar la teoría marxista de la ideología porque la comprende en una forma "inédita", sino que esa forma inédita representa "una ruptura" con planteamientos que "ni el marxismo clásico" había hecho. ¿En qué consiste esta "forma inédita" que en términos de "ruptura" ni los clásicos del marxismo habían llevado a cabo? Althusser sostiene como tesis principal que "la ideología interpela y constituye a los individuos como sujetos mediante los aparatos ideológicos del Estado". Por otra parte, articulada consistentemente a la anterior, Althusser

afirma una "concepción materialista" de la ideología que a su vez se sostiene en la tesis de que la ideología misma "es práctica". Aquí no hay que perder de vista el objetivo máximo de Althusser: trazar cortes y claras líneas de demarcación entre una concepción idealista y una concepción materialista de la ideología o, si se quiere, entre una teoría científica y una simple concepción "ideológica" de la ideología. En este supuesto —y de ahí la "ruptura" con los clásicos— se encuentra el propio Marx en textos como *La ideología alemana*, cuyos pecados no sólo provienen del "positivismo" y del "historicismo" que caracteriza a dicho texto y lo ubica en un horizonte premarxista,[32] sino de una concepción de la ideología centrada exclusivamente en su denuncia como "conciencia falsa", formulación "idealista" que oculta el hecho de que la ideología es algo mucho más complejo que un conjunto articulado de ideas equivocadas acerca del mundo y del lugar y modo que en él ocupan los miembros de toda formación social ¡y cobran conciencia de todo ello! La exposición de ese "mucho más" consiste en la *pars construens* de la intervención althusseriana: la ideología, que tiene "existencia material" porque encarna en la estructura y las funciones de los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE), la escuela, la familia, los sindicatos, las iglesias, pero no los partidos políticos… (como rectifica en 1970),[33] efectivamente interpela y constituye a los individuos como "sujetos". Es decir, la ideología no es, o no sólo es, una concepción del mundo o un sistema de ideas mediante las cuales los hombres "cobran conciencia de su situación y luchan por resolverla" (Marx), sino un conjunto articulado de prácticas sociales cuyo origen, funcionalidad y fines se originan, realizan y rigen por la estructura, funciones y fines de los AIE, en cuyo seno aquellos hombres, ahora interpelados como "sujetos" y convencidos de que todo eso "es bueno" o es "lo que verdaderamente quieren y necesitan", constituyen el lado activo de la reproducción de las condiciones de producción en toda sociedad dividida en clases. Ahora bien, dicha "subjetividad", cuya materialidad se demuestra en el conjunto de sus prácticas, está a su vez constituida ¡por ideas! que en el discurso althusseriano reciben el nombre de

“relación *imaginaria* de los individuos con las relaciones de producción y con las relaciones que de ellas se derivan”.[34] Aunque esto en apariencia ya no importa, porque desde el momento en el que Althusser alcanza el objetivo de desplazar y finalmente expulsar del debate toda problemática relativa a “la conciencia” que no se allana al enunciado “sociológico” de sujeto-sujetado de la ideología, las cosas están en su terreno.[35]

Me he referido al asunto de la conciencia porque, aun existiendo en los trabajos de Mariflor Aguilar relativos a Althusser otros ejemplos de alejamiento crítico, en este caso la distancia cobra acentos de posible ruptura, la que en ese momento no llega a producirse pero que, a la luz de su trayectoria posterior y de su actual apuesta por “la escucha”, el “diálogo”, la “alteridad” y “la resistencia” como recursos para la formación de una conciencia esclarecida y una transformación consciente de la realidad, establece un contraste que es, por decir lo menos, elocuente. Para introducir el tema no hay que perder de vista que, aun bajo reformulaciones y rectificaciones autocríticas continuas, el programa teórico de Althusser se rige por unos cuantos principios y postulados que nos permiten constatar una fuerte coherencia y solidaridad sistemática en el conjunto de sus ideas —hecho que es preciso recordar cuando nos encontramos con formulaciones irruptivas o paradójicas—. En este caso, el principio que guía la argumentación en torno al sujeto ideológico es el “descentramiento de la conciencia”, o, si se quiere, la necesidad “científica” de dejar atrás la idea de que la conciencia de la que hablan los filósofos, desde Platón, portaba la facultad de unificar, de sintetizar y de disponer como un activo al “yo”, conservado hasta ahora como figura emblemática de la tradición filosófica moderna; hecho que, de esgrimirse como principio acrítico en el interior del marxismo sería una concesión demasiado grosera al discurso hegemónico burgués. Templando, a nuestro juicio, la radicalidad althusseriana, después de exponer prolijamente los procesos de interpelación y sujeción del “sujeto ideológico”, en la tesis IV del capítulo V de *Teoría de la ideología* (“Conceptos fundamentales de la teoría althusseriana de la ideología”),[36]

Mariflor Aguilar introduce el problema de los “malos sujetos”; aquellos individuos que, sin dejar de ser interpelados y constituidos por la ideología dominante, mediante una transformación que ni Althusser ni ella misma se detienen a explicar con suficiencia, pero que tiene que ver con una negación “a medias” de la función de la conciencia —porque aun cuando la conciencia no desaparece, jamás podrá ser consciente de su inconsciencia—, de buenas a primeras aparecen como transgresores o militantes de los partidos revolucionarios. Hablando previamente de los “buenos sujetos”, es decir, aquellos por cuya intermediación la ideología “interpela” para generar una relación imaginaria afirmativa respecto a su circunstancia, Mariflor introduce la observación de que, en rigor, debemos considerar no uno sino dos sentidos en los que el término “sujeto” puede ser interpretado: un “concepto científico” y una “categoría filosófica”; citamos en extenso:

> El primer sentido del término “sujeto” (sujetado) es el *concepto científico* del mismo que se refiere al *hecho real* de que el individuo sujetado a la ideología se constituye en *agente* de las relaciones sociales de producción, es decir, queda cohesionado a las tareas que le son asignadas por un modo de producción determinado. Sólo en la medida en que hay individuos-agentes y portadores de las relaciones de producción y que, por lo mismo, son también agentes de la ideología o agentes ideológicos, sólo en esa medida, la ideología puede cumplir la función de cohesionar a los individuos con sus tareas concretas. Sólo en la medida en que el individuo es, al mismo tiempo, interpelable e interpelado por la ideología, es que este individuo deviene sujeto de la ideología y ésta ejerce sus efectos sobre él.[37]

Por supuesto, esta afirmación descansa en la tesis materialista, esbozada por Marx, de que en rigor no hay individuos, sino relaciones sociales cuya conflictividad, intrínseca a las sociedades divididas en clases, se resuelve inevitablemente en una “lucha”: la lucha de clases. Lucha que, en el ámbito de las ideologías, es regularmente ganada por la clase que controla los AIE, que a través de ellos emplaza, difunde y realiza su programa de dominación social y que como efecto de todo ello obtiene la aprobación y un “en efecto, así es” de los individuos y clases subalternas. Por su parte, el sentido filosófico se describe así:

> El segundo sentido del término "sujeto" es la *categoría filosófica* del mismo. Se refiere al *hecho real* de que el individuo vive el *hecho imaginario* de ser responsable absoluto y consciente de sus actos. La categoría filosófica de "sujeto" se refiere al individuo como a un ente responsable y capaz de dar cuenta por sí mismo de sus actos y de los acontecimientos históricos. Es el caso del "sujeto de la historia", del "sujeto revolucionario", el "sujeto creador o motor de la naturaleza", etcétera.[38]

Para Mariflor es preciso conservar ambas categorías de sujeto porque, por una parte, no sería posible negar el hecho de que el sujeto al que se refiere la categoría filosófica existe y tiene efectos en la construcción y práctica de las ideologías; es decir, por lo menos en la sociedades en las que domina la ideología burguesa es necesario observar y consignar críticamente que el individuo aparece y se asume conscientemente como "arquitecto de su destino", aunque ello no sea efecto sino de una "relación imaginaria" que desde siempre se constituyó sobre la idea de la autonomía de la voluntad y que, en nuestros días, redunda en la cohesión ideológica que requiere la reproducción de la formación social actual, atomizada en individuos propietarios productores privados:

> Es importante designar a los dos sentidos de "sujeto" con el mismo término, puesto que con ello se designan dos cosas: por un lado, que el individuo no es Sujeto en el sentido de la filosofía clásica: no es uno, único e irrepetible, no es libre ni "arquitecto de su propio destino". Es decir, utilizando el concepto de sujeto, la teoría se enfrenta a la problemática filosófica del sujeto y desde ella misma la rechaza.[39]

Por otro lado, continúa, por medio de su consideración científica se muestra que este individuo-sujeto se relaciona de maneras específicas en el plexo de sus distintas prácticas sociales y con la lucha de clases; abriendo paso a la consideración de que sus prácticas, sus acciones, son consecuencias necesarias de las relaciones sociales y que constituyen "un punto específico donde se concentran de una manera determinada las contradicciones sociales".[40] De acuerdo con estos señalamientos, mientras el concepto filosófico de sujeto oculta su condición subordinada bajo la apariencia de su cuestionable libertad y autonomía, el concepto científico revela la necesidad estructural de esa sujeción, de lo que resulta que todo sujeto trasgresor (el revolucionario) lo sea por efecto de una ruptura o de la superación de tal necesidad. El

problema es que, bajo los términos en los que Althusser dispone las cosas y que en principio Mariflor Aguilar replica, no existe espacio para la constitución de alguna alternativa; porque no hay que olvidar que, en esa perspectiva "La conciencia no desaparece, pero no es ni puede ser consciente de su inconsciencia".[41] De modo que por esta vía no es posible explicar por qué hay "malos sujetos", transgresores, revolucionarios y, acaso, militantes de los partidos comunistas.

Sin embargo, Mariflor Aguilar insiste en los "malos sujetos" a partir de señalamientos que, a pesar de permanecer la mayoría de ellos en el horizonte abierto-cerrado que propone Althusser, podríamos recuperar en calidad de síntoma. Nos referimos concretamente a la crítica abierta que Mariflor dirige a Althusser cuando éste persiste en una descripción mecanicista del dominio hegemónico de la ideología burguesa; a lo que Mariflor opone la noción de "actitud natural" y, en seguida, a lo que podemos caracterizar como su sub-función progresiva o rupturista, o, finalmente, cuando apela al hecho de que el dominio económico, político e ideológico de la clase dominante no es capaz, en algunas circunstancias, de hacerse cargo de "cierto desorden" o de una franca "subversión del orden" proveniente, en principio, de sus propias contradicciones, pero, también, de una forma, superviviente o emergente, de conciencia colectiva. Respecto del primer señalamiento crítico Mariflor escribe que

> podría afirmarse que si la ideología dominante es la de la clase dominante, esto es, que si la ideología es siempre una forma de control que ejercen las clases dominantes sobre las dominadas, y que si todo individuo es constituido en sujeto por la ideología (sujetado por la ideología), entonces la ideología política que imperará en una formación social cualquiera será siempre dicha ideología dominante, y las prácticas políticas correspondientes no serán más que prácticas inscritas en la lógica del sistema de producción vigente. Es ésta una cuestión teórica que no fue zanjada por Althusser en sus desarrollos sobre la ideología. Al no usar todas las implicaciones del término psicoanalítico de lo imaginario, Althusser desarrolla únicamente la tendencia mecanicista (inscrita en la más antigua tradición marxista) de referirse a las representaciones-prácticas ideológicas como siendo producidas por una imagen distorsionada de la realidad que funciona únicamente para reproducir las relaciones existentes (aparentemente no contradictorias).[42]

Como puede verse, la crítica lo es, en principio, a una limitación, a cierta insuficiencia relativa a la aplicación crítica de la categoría psicoanalítica de "lo imaginario", en cuyo horizonte, atravesado irremisiblemente por contradicciones reales, bien cabe la "imagen" de "otro mundo posible". En efecto, apoyados en la teoría althusseriana de la ideología se puede argumentar "aparentemente con justeza", dice Mariflor:

> que si la formación del *yo* se realiza a partir de las identificaciones con las imágenes de los semejantes; si estas imágenes, por otra parte, están desde siempre investidas de una carga simbólica que expresa el orden social establecido; si esto es así, resulta pues impensable el surgimiento de prácticas sociales anticapitalistas ya que éstas deberían ser ejecutadas por sujetos constituidos no a partir de imágenes que reflejan el orden establecido, sino un cierto desorden o subversión del orden.[43]

Sin embargo, esas prácticas anticapitalistas existen, encarnan en organizaciones transgresoras o revolucionarias y, en sentido estricto, conservan la capacidad de interpelar y constituir "otro tipo de sujetos" cuya relación imaginaria con sus relaciones reales de existencia se construye, a pesar de todo, de "otra" forma. Hasta aquí no parece haber nada estrictamente nuevo. Althusser mismo, tanto en las páginas finales de su ensayo sobre los AIE como en las apostillas publicadas en 1976, lo dice con todas su letras;[44] aunque ni allá ni acá se detenga a decir por qué es posible la existencia de dichas prácticas, como no sea el enunciado tautológico que funda esa posibilidad en el hecho de que existan. Sin embargo, la denuncia de esa limitación, articulada a la presunción de que la existencia de las prácticas ideológicas constitutivas de "malos" sujetos tiene que ver con "cierto desorden" o "subversión del orden", abre la puerta a nuevas posibilidades.[45]

Éstas, en el texto que examinamos, se asocian a la noción de "actitud natural" y de su capacidad para hacer emergentes nuevas posibilidades de articulación ideológica y, con ello, un "nuevo tipo" de subjetividades:

> Si puede pensarse que la práctica de la ideología ha prosperado cuando produce una "actitud natural", puede también pensarse que la ideología ha progresado cuando produce en los sujetos-militantes el efecto de practicar *nuevas formas* de relaciones o de organización social como una "actitud natural" y no como un "deber ser" impuesto

> desde fuera y bajo amenazas conminatorias. Esta "actitud natural" tendiente a construir "nuevas formas de vida", más justas, menos enceguecedoras, supone también la unidad de la conciencia del individuo, la coherencia de sus prácticas dirigidas hacia un objetivo más o menos clarificado, la conciencia de que la realidad existente es transformable, no mediante un acto de la voluntad omnipotente de un individuo singular, sino mediante el acto de una voluntad cuya fuerza provenga precisamente de su integración con otras "voluntades" que forman una de las fuerzas donde se realiza la contradicción social.[46]

Aquí ya estamos muy lejos del vicio tautológico que afirma la posibilidad de lo nuevo irruptivo-subversivo "porque existe", o que abusa del argumento de que existe porque "es posible". Ahora dicha posibilidad se asocia a la "voluntad" y a la "imaginación", viejas amigas de "la unidad de la conciencia" (filosófico-burguesa), pero que desde el plexo de las contradicciones sociales (y de las que regionalmente habitan y se desarrollan en el seno de las relaciones de explotación y de dominio, tanto como en el interior de los contradictorios procesos de los AIE) configuran "otro" tipo de unidad y, por lo tanto, "otro" tipo de conciencia. El argumento que Mariflor propone es que, a pesar de todo, las posibilidades hegemónicas de la ideología dominante no son absolutas; atravesados por contradicciones de todo tipo, los procesos en cuyo curso las ideologías se conforman —y por lo tanto justamente ahí en donde se verifican sus prácticas concretas— generan vacíos y no dichos, contradicciones y desplazamientos, resistencias y desórdenes. Entre tales resistencias y desórdenes está la emergencia de la voluntad, necesariamente colectiva, de constituir una "nueva fuerza" que, conduciendo hasta sus últimas consecuencias las contradicciones sociales, nos sitúa frente a "nuevas formas de vida"; una fuerza que, empero, no deja de partir de lo imaginario, de la conciencia de lo que todavía no es, pero que se realiza bajo formas emergentes de integración y, sobre todo, de lucha:

> La unidad, pues, en este caso, es de naturaleza diferente: no se trata aquí de negar la contradicción social sino, por el contrario, de la unidad contradictoria de una conciencia que tomando en cuenta tal contradicción se integra al afluente de uno de sus elementos para jugar desde allí los efectos sociales posibles. Los sujetos-militantes o sujetos en crisis no niegan la lucha de clases, la toman en cuenta y "con

> toda la fuerza de su voluntad (sujetada)” intentan transformar y construir nuevas formas sociales de convivencia.[47]

*

Diez años después de la publicación de *Teoría de la ideología* estallaba en el sureste mexicano la insurrección del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). A partir de ese momento casi todo lo que habíamos aprendido sobre el sujeto, la conciencia y la revolución tuvo que ser olvidado o profundamente revisado… Y tuvimos que aprender cosas nuevas, pero ahora apoyados sobre nuevas coordenadas y propósitos, paradigmas y emplazamientos teóricos. Sin embargo, como también sabemos que en la historia de las ideas no puede darse nada por ganado; que en ella “todo tiene que ser pensado cada vez de nuevo”,[48] entre lo que no podíamos dejar atrás, y, por lo contrario, teníamos que pensar de nuevo, estaba la fuerza de lo imaginario.

Es quizá en razón de ello que Mariflor Aguilar jamás ha abandonado su preocupación por el sujeto; por los sujetos y sus pendientes emancipatorios. Ciertamente abandonó el althusserismo buscando en la hermenéutica las claves que el primero ya no le proporcionaba, pero, a cambio, siguió la lección de Althusser en un punto preciso. En las apostillas al ensayo sobre la ideología y los aparatos ideológicos de Estado —en el vórtice de una severa lucha de la que, finalmente, no se salvaría el PCF— Althusser recuperó una frase de Maquiavelo, pero haciendo referencia a Marx, que decía: para comprender a los príncipes hay que hacerse pueblo. Creo que en el curso de los años, desde el seno de su seminario y, sobre todo, de su práctica sobre el escenario mismo del despojo y la desterritorialización de la que actualmente son objeto los indígenas mexicanos, Mariflor Aguilar se ha “hecho pueblo”, y que, desde el lugar de resistencia y lucha que hoy ocupa, sigue suscribiendo estas palabras:

> Si esto no fuera así, si el sujeto transformador no viviera en lo imaginario como sujeto, es decir, como una conciencia unificada en el ánimo transformador, la existencia de las organizaciones políticas, la lucha ideológica, las actividades de agitación y propaganda, actividades todas que constituyen mecanismos de interpelación, carecerían de sentido.[49]

Fuentes consultadas

Aguilar Rivero, Mariflor, "Un cambio de problemática en la concepción althusseriana de la ideología", ponencia presentada en el III Coloquio Nacional de Filosofía, Puebla, del 3 al 7 de diciembre de 1979, consultado el 9 de octubre de 2016, en <http://resu.anuies.mx/archives/revistas/Revista33_S2A4ES.pdf>.

——, *Teoría de la ideología*, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, 1984.

Althusser, Louis, "Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Notas para una investigación", en *Escritos*, Laia, Barcelona, 1974.

—–, *Nuevos escritos. La crítica del movimiento comunista internacional frente a la teoría marxista*, Laia, Barcelona, 1978.

—–, "Sobre el joven Marx (cuestiones de teoría)" y "Marxismo y humanismo", en *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1972.

—–, "Materialismo histórico y materialismo dialéctico", en *Cuadernos de Pasado y Presente*, núm. 8, Córdoba, 1969.

Althusser, Louis, y Étienne Balibar, Para leer El capital, traducción de Marta Harnecker, Siglo XXI, Madrid, 1969.

Badiou, Alain, "El (re)comienzo del materialismo dialéctico", en Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 8, Córdoba, 1969.

Callinicos, Alex, *El marxismo de Althusser*, Premia, México, 1978.

Della Volpe, Galvano, *Crítica de la ideología contemporánea*, Alberto Corazón, Madrid, 1970.

Derrida, Jaques, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, Siglo XXI, México, 1994.

Echeverría, Bolívar, "Sartre a lo lejos", en *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2010.

Havemann, Robert, *Dialéctica sin dogma*, Ariel, Barcelona, 1967.

Lenk, Kurt, *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.

Mandel, Ernest, Jean-Marie Vincent, Jean-Marie Brohm, Jean-Marc Poiron, Daniel Bensaïd, Catherine Colliot-Thélène, Alain Brossat, y Denise Avenas, *Estudios contra el marxismo ventrílocuo de Althusser*, Editor 904, Buenos Aires, 1977.

Marković, Mihailo, *El Marx contemporáneo*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México, 1978.

Marx, Carlos, y Federico Engels, *La ideología alemana*, Pueblos Unidos, Montevideo, 1973.

Magri, Lucio, *El sastre de Ulm. El comunismo del siglo XX. Hechos y reflexiones*, Prometeo / Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales / Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011.

Morales, Cesáreo, "Lenin y la filosofía", en Dominique Lecourt *et al.*, *Filosofía, ciencia y política*, Nueva Imagen, México, 1980.

Ochoa Sandy, Gerardo, y Pascal Beltrán del Río, "Louis Althusser en México: la generación del 68 lo hizo suyo por radical y antidogmático", consultado el 20 de enero de 2017, en <http://www.proceso.com.mx/155935/sanchez-vazquez-gonzalez-rojo-luis-zavala-hijar>.

Ortega, Aureliano, Prólogo a Adolfo Sánchez Vázquez, en *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*, Itaca, México, en prensa.

——, "Para una lectura política de la *Filosofía de la praxis* de Adolfo Sánchez Vázquez: Lenin vs. Althusser", en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, FFyL-UNAM, núm. 26, 30 de junio de 2014.

Rancière, Jacques, *La lección de Althusser*, Galerna, Buenos Aires, 1975.

Revueltas, José, "Enseñanzas de una derrota", en *Escritos políticos II*, Era (Obras Completas, 13), México, 1984.

Sánchez Vázquez, Adolfo, "Antihumanismo y humanismo en Marx. El marxismo como 'antihumanismo teórico'", en *Nueva Política*, Centro Latinoamericano de Estudios Políticos, vol. 2, núm. 7, México, julio de 1979.

——, *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*, Alianza, Madrid, 1978.

——, *Filosofía y economía en el joven Marx. Los manuscritos de 1844*, Grijalbo, México, 1982.

—, “El teoricismo de Althusser (notas críticas sobre una autocrítica)”, en *Cuadernos Políticos,* núm. 3, México, enero-marzo de 1975.

—, “El concepto de praxis en Lenin”, en *Diánoia. Anuario de Filosofía*, núm. 25, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, México, 1979.

—, “Sobre la teoría althusseriana de la ideología”, en Mario H. Otero (comp.), *Ideología y ciencias sociales*, UNAM, México, 1979.

Vincent, Jean-Marie, *Fetichismo y sociedad*, Era, México, 1977.

[7] Véase Lucio Magri, *El sastre de Ulm. El comunismo del siglo XX. Hechos y reflexiones*. Véase también Mihailo Marković, *El Marx contemporáneo*; Robert Havemann, *Dialéctica sin dogma*.

[8] Véase José Revueltas, “Enseñanzas de una derrota”, en *Escritos políticos II*. Desde finales de 1957, a partir del escrito “Disyuntiva histórica del Partido Comunista Mexicano”, José Revueltas insistía en la necesidad de una transformación radical de las formas tanto organizativas como prácticas en las que se había entrampado el Partido Comunista Mexicano (PCM), para el que el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS), había pasado de noche. Aun cuando éste y otros textos revueltianos se asocian eminentemente a su actividad política, no dejan de lado cuestiones de orden teórico, otro de los motivos por los que es finalmente expulsado del PCM a principios de 1960.

[9] Jacques Derrida, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. Hacemos eco, con la expresión “espectáculo mistagógico”, de un breve escrito de Jacques Derrida en el que, a partir de un texto de Kant (*Sobre un tono “gran señor” adoptado recientemente en filosofía*), el autor francés critica el estado de cosas que priva en el seno del quehacer filosófico en Europa, en donde los voceros de la moda filosófica de “los fines” (el fin de la historia, de los grandes relatos, del sujeto…) adoptan un tono “gran señor” que cumple una función agógica que, a pesar de algunos, es la que durante años ilustra y caracteriza la presencia de Althusser en los recintos universitarios: “*Mystagogein* es exactamente eso: conducir, iniciar en el misterio; ésa es la función del mistagogo o del sacerdote iniciador. Esta función agógica de conductor de hombres, de *duce*, de *Führer*, de *leader*, lo pone por encima de la multitud a la que manipula por intermedio de un pequeño grupo de adeptos agrupados en una secta o lenguaje críptico,

una banda, una camarilla o un pequeño partido con sus prácticas ritualizadas" (Jacques Derrida, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, p. 24).

[*] Universidad de Guanajuato.

[10] Carlos Marx y Federico Engels, *La ideología alemana*.

[11] Véase la nota al pie número 3 de este escrito.

[12] Lucio Magri, *op. cit*.

[13] Aureliano Ortega, "Para una lectura política de *Filosofía de la praxis* de Adolfo Sánchez Vázquez: Lenin vs. Althusser", en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), núm. 26, 30 de junio de 2014.

[14] Aureliano Ortega, Prólogo a Adolfo Sánchez Vázquez, en *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*.

[15] Jacques Rancière, *La lección de Althusser*.

[16] *Ibid*., p. 12.

[17] Enrique González Rojo dijo: "Althusser me había despertado de mi sueño dogmático", en Gerardo Ochoa Sandy y Pascal Beltrán del Río, "Louis Althusser en México: la generación del 68 lo hizo suyo por radical y antidogmático", en *Proceso*, 27 de octubre de 1990, en <http://www.proceso.com.mx/155935/sanchez-vazquez-gonzalez-rojo-luis-zavala-hijar>.

[18] Adolfo Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*, p. 9.

[19] Véase Jacques Rancière, *op. cit*.; Adolfo Sánchez Vázquez, *op. cit*.

[20] Véase Gerardo Ochoa Sandy y Pascal Beltrán del Río, *op. cit*.

[21] *Pour Marx* (París, Maspero, 1965), se publicó bajo el título *La revolución teórica de Marx* en 1967; el primer volumen de *Lire le capital* (en coautoría con Étienne Balibar; París, Maspero, 1965) apareció en México con el título *Para leer* El capital, en la versión española de Marta Harnecker, en febrero de 1969.

[22] Aureliano Ortega, "Para una lectura política de la *Filosofía de la praxis* de Adolfo Sánchez Vázquez: Lenin vs. Althusser", en *op. cit*., p. 23.

[23] "En un tiempo el 'antialthusserismo' estuvo de moda, actitud que en ciertos círculos se convirtió rápidamente en una cómoda modorra teórica completamente ciega a los nuevos problemas planteados por las luchas de masas inéditas de los últimos tiempos. Era la época, no muy lejana por otra parte, en que las reacciones viscerales y las grandes ignorancias eran esgrimidas como argumentos. Hasta la fecha son pocos los que han intentado un debate serio y riguroso frente a los trabajos de Althusser. Pero de pronto asistimos a una pequeña oleada en sentido contrario. Recientemente, invitados por canales diversos, han hecho acto de presencia en la universidad algunos de los más destacados 'althusserianos' franceses: Étienne Balibar, Dominique Lecourt, Michel

Pêcheux, Michel Plon, Paul Henry. Además, los trabajos de Althusser han comenzado a analizarse seriamente, por primera vez, en diversas facultades, escuelas o círculos de trabajo. ¿Cómo explicar esta situación? Moda académica, responderán algunos de inmediato. A lo que habría que oponer el análisis riguroso de lo que el 'althusserismo inexistente' viene a llenar o a conmover en el aparato escolar y más allá del mismo. Aquí, con respecto a esa situación, se sostiene la hipótesis siguiente: los conceptos propuestos por Althusser y sus seguidores, gracias a un debate riguroso y exigente, pueden servir para analizar la forma específica que la lucha de clases adquiere en el aparato escolar, [y] pueden permitir el análisis de la coyuntura actual en la formación social mexicana, contribuyendo así a desarrollar la política de clase proletaria" (Cesáreo Morales, "Lenin y la filosofía", en Dominique Lecourt *et al.*, *Filosofía, ciencia y política*, p. 36).

24 Cesáreo Morales, *op. cit*.

25 Mariflor Aguilar Rivero, "Un cambio de problemática en la concepción althusseriana de la ideología", ponencia presentada en el III Coloquio Nacional de Filosofía, Puebla, del 3 al 7 de diciembre de 1979, en <http://publicaciones.anuies.mx/revista/33/2/4/es/un-cambio-de-problematica-en-la-concepcion-althusseriana-de-la>. Esta ponencia es el antecedente casi idéntico del capítulo IV de *Teoría de la ideología*, p. 37.

26 *Ibid*., p. 37.

27 Como el recuento reconstructivo que aquí se hace también tiene una intención pedagógica, es necesario consignar, en calidad de registros sobre los que en alguna ocasión habría que regresar, algunos títulos y autores que en su momento contribuyeron al debate sobre la ideología, aun antes de Althusser, o que participaron en su crítica. Véase Galvano Della Volpe, *Crítica de la ideología contemporánea*; Kurt Lenk, *El concepto de ideología*; Alex Callinicos, *El marxismo de Althusser*; Jean-Marie Vincent, *Fetichismo y sociedad*; Ernest Mandel, Jean-Marie Vincent *et al.*, *Estudios contra el marxismo ventrílocuo de Althusser*. Además de las obras ya citadas de Jacques Rancière y Adolfo Sánchez Vázquez, podemos agregar los artículos del segundo: "El teoricismo de Althusser (notas críticas sobre una autocrítica)", en *Cuadernos Políticos,* núm. 3; "Antihumanismo y humanismo en Marx. El marxismo como 'antihumanismo teórico'", en *Nueva Política*, Centro Latinoamericano de Estudios Políticos, vol. 2, núm. 7; "Sobre la teoría althusseriana de la ideología", en Mario H. Otero (comp.), *Ideología y ciencias sociales*; y "El concepto de praxis en Lenin", en *Diánoia. Anuario de Filosofía*, núm. 25.

28 Alain Badiou diagnostica y critica dichos "vicios" con más enjundia que su maestro, al tiempo que expone y desglosa las ideas fundamentales de Althusser en un trabajo titulado "El (re)comienzo del materialismo dialéctico". Véase Alain Badiou "El

(re)comienzo del materialismo dialéctico" y Louis Althusser, "Materialismo histórico y materialismo dialéctico", en *Cuadernos de Pasado y Presente*, núm. 8, Córdoba, 1969.

29 Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía y economía en el joven Marx. Los manuscritos de 1844*, pp. 249-250.

30 Mariflor Aguilar, *op. cit*., en *Teoría de la ideología*, pp. 37-38.

31 Conviene señalar también que la posición última de Althusser acerca de la ideología no es, ni con mucho, totalmente coherente y sin ambigüedades; es, por el contrario, inestable y contradictoria. Si bien es claro el tránsito de una problemática propiamente gnoseológica a una problemática "sociológica", es notable el escaso desarrollo teórico de cada uno de los conceptos producidos, además de que la importación de conceptos de otras disciplinas no se explican ni justifican teóricamente de forma suficiente. Véase Mariflor Aguilar, *Teoría de la ideología*, pp. 37-38.

32 Louis Althusser, "Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado. Notas para una investigación", en *Escritos.*

33 Louis Althusser, "Nota sobre los aparatos ideológicos de Estado (AIE)", en *Nuevos escritos. La crisis del movimiento comunista internacional frente a la teoría marxista*, pp. 88 y ss.

34 *Ibid*., p. 145.

35 No hay que olvidar que Althusser es, junto con sus contemporáneos estructuralistas y posestructuralistas, un declarado enemigo del Sujeto, con mayúscula, y de los "teóricos de la conciencia". Véase "Sobre el joven Marx (cuestiones de teoría)" y "Marxismo y humanismo", en *La revolución teórica de Marx* (entre otros muchos ejemplos).

36 Mariflor Aguilar, *Teoría de la ideología*, p. 78.

37 *Ibid*., p. 74.

38 *Idem*.

39 *Ibid*., pp. 74-75.

40 *Ibid*., p. 75.

41 *Ibid*., p. 77.

42 *Ibid*., p. 68.

43 *Idem*.

44 Louis Althusser, "Nota sobre los aparatos ideológicos de Estado (AIE)", en *op. cit.*; véase en el mismo volumen "Marx y Freud".

45 Insistimos en el hecho de que tales posibilidades no están ausentes en los textos de Althusser a los que nos hemos referido. "En esas condiciones —escribe— los comunistas tienen razón al hablar de su partido como un *partido de nuevo tipo* totalmente diferente

de los partidos burgueses [...]. Su práctica de la política, ilegal o legal, parlamentaria o *extraparlamentaria*, no tiene nada que ver con la práctica política burguesa" ("Nota sobre los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE)", p. 99, las cursivas son del autor). Lo que en definitiva simplemente no está ahí es el "cómo" de esa posibilidad, la respuesta concreta a la pregunta ¿qué hacer?

[46] Mariflor Aguilar, *op. cit.*, p. 79.

[47] *Ibid.*, p. 79.

[48] Bolívar Echeverría, "Sartre a lo lejos", en *Modernidad y blanquitud*, p. 167.

[49] Mariflor Aguilar, *op. cit.*, p. 79.

DE LA CRÍTICA DE LA IDEOLOGÍA A LA CRÍTICA DEL SUJETO

Una reflexión sobre la obra de Mariflor Aguilar

Pedro Enrique García Ruiz[*]

Creo que una de las mejores formas de homenajear a una gran académica es mostrar la manera en que su obra ha influido en la elección de temas que con el paso de los años se convierten en eso que solemos llamar, por necesidad burocrática pero también por convicción, nuestras "líneas de investigación", una forma un tanto eufemística de referirnos a aquello que nos motiva a escribir artículos y libros, dar clases y conferencias, participar en congresos y coloquios, en suma: hacer vida académica. Mariflor Aguilar ha sido para mí no sólo una entrañable maestra y colega, sino, ante todo, uno de esos pilares sin los cuales es imposible llevar a cabo dicha vida. Un verdadero maestro, en el sentido originario del *magistri* latino, es aquel que sabe más y lo sabe trasmitir a otros. Esta vocación hermenéutica del saber trasmitir, la *Überlieferung* gadameriana, la lleva practicando Mariflor Aguilar desde hace mucho tiempo: la mejor constatación de ello somos todos los alumnos y alumnas que nos hemos formado con ella. Al menos en mi caso, sin dejar esa condición discipular, la maestra se ha convertido en una interlocutora insustituible.

El tema que elegí para llevar a cabo este ejercicio de interlocución fue el que Mariflor me ayudó a descubrir en toda su complejidad e importancia, tanto así, que desde hace casi veinte años constituye mi mayor interés filosófico, o lo que es lo mismo, mi principal línea de investigación: la cuestión del sujeto. Habiéndome formado en el pensamiento crítico latinoamericano —me refiero a la filosofía de la liberación— sentía una cierta aversión, casi espontánea, por el pensamiento marxista dominante en la década de los ochenta: el marxismo de Louis Althusser. Mi recelo por Althusser se debía, creo yo, a que había

aprendido marxismo leyendo a Marx mismo en diálogo con Hegel y los representantes del idealismo alemán, y posteriormente, la Escuela de Fráncfort, pero ante todo, dado mi interés por el pensamiento crítico latinoamericano, fueron muy importantes José Carlos Mariátegui, Vicente Lombardo Toledano y Adolfo Sánchez Vázquez. Fue precisamente este último quien, en *Ciencia y revolución* de 1978, había realizado una severa crítica de Althusser mostrando las limitaciones de la lectura "estructuralista" de Marx.[50] La influencia de Althusser en aquellos años era abrumadora, tanto así que el famoso manual de Marta Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, cuya edición original es de 1971, alcanzó su quincuagésima edición a finales de los años ochenta. Su finalidad no era tanto explicar a Marx sino cómo explicaba Althusser a Marx, cosa aparentemente más compleja. Fue en referencia a este contexto que leí la primera obra de Mariflor Aguilar: *Teoría de la ideología,* de 1984, que me llevó a una revaloración de Althusser y su teoría del sujeto. Su segunda obra, escrita más de diez años después, en 1998, *Confrontación, crítica y hermenéutica*, aborda nuevamente el tema de la ideología pero ya bajo la égida de la hermenéutica de la sospecha propuesta por Paul Ricoeur y en discusión con el conocido debate sobre hermenéutica y crítica de las ideologías que protagonizaron Habermas y Gadamer.

La pregunta obvia para mí fue: ¿cómo una marxista althusseriana, discípula ella misma de Sánchez Vázquez, había dado ese giro tan peculiar hacia la hermenéutica? En la segunda mitad de la década de los noventa del siglo pasado, y no sólo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), parecía que todos querían ser gadamerianos. Del verdadero furor que despertó el discípulo de Heidegger hay testimonio en libros y revistas publicados en esos años "hermenéuticos". Pero la respuesta a mi pregunta no estaba en este segundo libro —que formaba parte, creo yo, de ese furor— sino precisamente en el primero. Me atrevo a aventurar la tesis de que la obra de Mariflor Aguilar se caracteriza por no tener lo que denominó Gaston Bachelard una "ruptura epistémica", es

decir, por no poseer un desarrollo discontinuo en lo que se refiere a marcos conceptuales y explicativos. Y aunque entre nosotros hay casos claros de rupturas epistémicas aparentemente radicales (como pasar de la lógica a la estética, del marxismo a la didáctica, o de la filosofía analítica a la filosofía mexicana), no era el caso de Mariflor. ¿Qué daba unidad no sólo a estas dos obras de Mariflor, sino incluso a *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer* publicada en 2005? La ya mencionada cuestión del sujeto que aborda de manera precisa en su *Teoría de la ideología.* De la centralidad de este tema da cuenta Mariflor en un libro colectivo publicado en 1990 bajo su dirección: *Crítica del sujeto*. Aunque ella no contribuyó con un ensayo propio, en su "Presentación" dejó ver la importancia del sujeto para la filosofía contemporánea:

> La cuestión del sujeto, localizable en zonas fronterizas de las interdisciplinas, articula ejes polémicos diversos en torno de los agentes o elementos activos en la constitución de los distintos procesos reales; de los procesos cognoscitivos, de los cambios sociales, de los procesos individuales o históricos. Vieja polémica, ha tomado diversas formas (subjetivismo/objetivismo, estructuralismo/historia, sincronía/diacronía, individualismo/determinismo, etcétera) y aún deja abiertas preguntas básicas para la reflexión filosófica y el trabajo de los científicos sociales.[51]

Y parece que Mariflor siguió en su propia obra esta descripción que hace de la problemática del sujeto. Si la cuestión del sujeto es el tema de la obra de Mariflor ¿por qué encontramos en ella una aparente heterogeneidad que va del marxismo a la hermenéutica y de ésta al posestructuralismo, a través del feminismo y el psicoanálisis, hasta su actual interés por las formas estatales de control y exclusión poblacional?[52] Porque cada una de estas concepciones teóricas le han permitido ir tematizando de manera más precisa dos aspectos fundamentales de lo que llamo su teoría del sujeto:

- la exigencia de concebir una subjetividad concreta, constituida más que constituyente (aspecto en que, a mi parecer, la teoría de la ideología de Althusser, vía Lacan, se vincula con algunas tesis de la hermenéutica);

- mostrar que en el proceso de constitución de la subjetividad del sujeto juega un papel fundamental la alteridad a través de las nociones de “interpelación” y “diálogo”.

En su *Teoría de la ideología,* Mariflor discute la tesis de Althusser sostenida en “Ideología y aparatos ideológicos del Estado” respecto a que “sólo hay ideología para sujetos concretos y este destino de la ideología sólo es posible por el sujeto: *por la categoría del sujeto* y su funcionamiento”;[53] este sujeto surge de la relación ideológica que funciona como un entramado de significantes que hacen de un individuo una determinada forma de subjetividad. Siguiendo la interpretación que hace Althusser del psicoanálisis lacaniano, Mariflor sostiene que su concepción de la ideología permite una interpretación novedosa sobre la subjetividad en la medida en que muestra que la conformación del sujeto como evidencia autorreflexiva, propia de la filosofía moderna, no logra dar cuenta de la escisión originaria de la subjetividad que implica la distinción lacaniana que Althusser hace suya entre el yo aparente y el yo verdadero, dualidad que emerge precisamente en el orden de lo imaginario y que Althusser eleva a principio cuasi heurístico de la ideología. Así, el psicoanálisis pone de manifiesto que no existe un yo autónomo, como han querido las filosofías humanistas, el yo psicológico (consciente) es una ficción. La teoría de la ideología vendría a expresar esa doble determinación del sujeto que retoma la propuesta de Mariflor: el desplazamiento de la subjetividad constituyente a la subjetividad constituida, y el movimiento de alteración de la subjetividad, aspectos que expresa como característicos de la teoría estructuralista del sujeto Étienne Balibar en una conferencia de 2001 titulada precisamente “El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto?”.[54]

Para Mariflor la cuestión del sujeto que ofrece la teoría de la ideología de Althusser vendría a expresar ese movimiento típico de la época contemporánea a favor de una “autonomía descentrada del sujeto”, como la llama Axel Honneth;[55] pero si el sujeto está determinado por la ideología ¿cabe hablar todavía de

"autonomía"?, ¿en qué sentido puede ser autónomo un sujeto sometido a la determinación tanto simbólica como imaginaria de lo ideológico?, ¿no es precisamente la determinación de la superestructura ideológica lo que llevó a Claude Lévi-Strauss, en el último capítulo de *El pensamiento salvaje*, a tildar de último refugio del "humanismo trascendental" pequeñoburgués a la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre por defender la libertad del ser humano frente a la determinación de las estructuras? Recordemos una de las afirmaciones lapidarias de *El pensamiento salvaje*: "creemos que el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo".[56] Afirmaciones parecidas encontramos en Althusser: "sólo se puede conocer algo acerca del hombre a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre".[57] Negar que el sujeto pueda asumir un papel en la constitución del sentido es una tesis que se opone directamente a las filosofías clásicas del sujeto en las que la centralidad del conocer recaía en una subjetividad que establecía las condiciones de posibilidad del conocimiento. No obstante, el estructuralismo no rechaza al sujeto en cuanto tal, se trata de una postura metodológica y epistemológica que da primacía a las estructuras, los sistemas o códigos frente a las tesis desarrolladas por la fenomenología clásica, el existencialismo y, en general, por las filosofías que postularon un sujeto constituyente. De ahí la necesidad de disolver al sujeto en las diversas estructuras (lingüísticas, económicas, políticas, etcétera) Sin embargo, si la autonomía y la libertad son atributos de una concepción clásica del sujeto en la que éste no se sabe sometido (sujetado) por la ideología, ¿cómo puede resistirse a ella? Paul Ricoeur en sus lecciones sobre *Ideología y utopía* lo indica con claridad:

> Si la ideología ha de vincularse con el estadio especular de la imaginación, con el sujeto sometido, no veo cómo sería posible tener como ciudadanos a sujetos auténticos que se resistieran al aparato del Estado. No veo de dónde podríamos sacar fuerzas para resistir el aparato si no es de las profundidades de un sujeto cuyas aspiraciones no estén inficcionadas por esta constitución supuestamente sometida. ¿De qué otra manera alguien podría producir una ruptura en el caparazón aparentemente cerrado de la ideología? La ideología es perturbadora porque hace imposible el verdadero reconocimiento de un ser humano por otro.[58]

¿Cómo se posicionaría la *Teoría de la ideología* de Mariflor ante este diagnóstico de Ricoeur?, ¿podemos situarnos en un punto externo a la ideología para poder evaluar la posibilidad de una constitución no ideológica del sujeto? Considero que la respuesta no está en esta obra de Mariflor pues se mantuvo coherente con la teoría del sujeto althusseriana al punto que sostuvo que "La conciencia no desaparece, pero no es ni puede ser consciente de su inconsciencia".[59] Formulación un tanto paradójica que, aparentemente, quiere expresar la idea de que el sujeto de la ideología no se sabe sujeto ni mucho menos ideológico. No es casual que sea precisamente en su segundo libro, *Confrontación*, que Mariflor, afrontando con un claro espíritu autocrítico los resultados de la larga noche marxista-estructuralista que caracterizó a cierto sector de la filosofía latinoamericana durante las décadas de los setenta y ochenta, exija

> la necesidad de revisar los marcos teóricos desde los que habíamos pensado los problemas sociales, de revisar la pertinencia y cuestionar la vigencia de algunos conceptos como los de "clase social", "estructuras de poder", "revolución", etcétera. [Y señale que] Se marcaba también la urgencia de examinar los enfoques desde los cuales habíamos podido cuestionar y criticar aspectos diversos de la sociedad; requeríamos preguntarnos por las bases de nuestra crítica.[60]

La crítica del sujeto requería la crítica del sujeto de la ideología; en otros términos, se trata del "problema de cómo estructurar el pensamiento crítico".

Es en este nuevo contexto donde, a mi parecer, se comprende el desplazamiento de la crítica de la ideología a la crítica del sujeto en la obra de Mariflor. Pues su interés por la hermenéutica de Gadamer, Habermas y Ricoeur hay que situarlo, creo yo, desde el trasfondo que representa el debate del marxismo estructuralista con la búsqueda de una renovada teoría de la subjetividad hermenéuticamente orientada. Y ello nos dejaría en claro que para Mariflor la cuestión del sujeto requiere, antes que nada, de una clarificación del mismo. Que tanto el marxismo como el psicoanálisis, la fenomenología, la hermenéutica son estrategias o formas de analizar un sujeto que en realidad nunca ha logrado ser pensado adecuadamente por estas tradiciones; que la

subjetividad ha sido, y es, más que una cuestión un problema que recién ha logrado obtener claridad conceptual. Es precisamente Althusser quien parece mostrar, pese a sus limitaciones, esa doble faz del sujeto (teórica e ideológica) fundamental para comprender correctamente su concepto. Así, comentando un artículo de Étienne Balibar sobre este tema, Mariflor afirma que

> en el importante —y desde mi punto de vista irrebasable— artículo "Ideología y aparatos ideológicos del Estado", Althusser planteaba ya la importancia de la doble noción del sujeto: la noción ideológica del sujeto y la noción teórica del sujeto: la noción ideológica era la creencia de la filosofía de la conciencia de que el sujeto es libre, autónomo y responsable de sus actos. Ésta es una ilusión de la conciencia pero que en cuanto ilusión, operaba materialmente, es decir, tenía eficacia práctica. La noción teórica del sujeto, por otra parte, es la que lo concibe como un sujeto sujetado siempre a los poderes diversos de la sociedad. Ambas nociones, se planteaba, eran indispensables para que la ideología operara. Esta forma de pensar la ideología y de pensar al sujeto me parece que es la forma correcta de hacerlo y como Balibar empieza a plantearlo. Me parece también sorprendente que desde hace 20 años Althusser lo hubiera planteado ya.[61]

Es aquí donde lo que he llamado movimiento de alteración de la subjetividad asoma en los planteamientos de Mariflor, y son las nociones de "interpelación" y "diálogo" las que vendrían a reconfigurar la noción de sujeto y darían cuenta de las diversas formas de subjetivación y dispositivos de dominio, pero también de reconocimiento, implicados en el complejo proceso que busca explicar cómo llegamos a ser sujetos.

Fuentes consultadas

Aguilar Rivero, Mariflor, *Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) / Fontamara, México, 1998.

——, "La cuestión del sujeto: Althusser, Balibar", consultado en septiembre de 2016, en <https://marifilos.files.wordpress.com/2011/07/la-cuestic3b3n-del-sujeto-althusser-balibar.pdf>.

——, “Presentación”, en Mariflor Aguilar Rivero (ed.), *Crítica del sujeto*, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, 1990.

——, *Teoría de la ideología*, FFyL-UNAM, México, 1984.

Aguilar Rivero, Mariflor, Olinca Valeria Avilés Hernández, y Carlos Andrés Aguirre Álvarez (eds.), *Depredación: ciudades rurales, comunidades intervenidas, espacios en conflicto*, FFyL-UNAM / Juan Pablos, México, 2013.

Althusser, Louis, “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, en *La filosofía como arma de la revolución*, Siglo XXI, México, 2005.

——, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1969.

Balibar, Étienne, “El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto?”, en *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, núm., 4-5, 2007, consultado en septiembre de 2016, en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3267049>.

Honneth, Axel, “Autonomía descentrada. Consecuencias de la crítica moderna del sujeto para la filosofía moral”, en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Universidad Autónoma Metropolitana / Fondo de Cultura Económica (FCE), Buenos Aires, 2009.

Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1964.

Ricoeur, Paul, *Ideología y utopía*, Gedisa, Barcelona, 1989.

Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*, Grijalbo, México, 1983.

[*] Universidad Nacional Autónoma de México.

[50] Véase Adolfo Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*.

[51] Mariflor Aguilar Rivero, “Presentación”, en *Crítica del sujeto*, p. 7.

[52] Véase Mariflor Aguilar Rivero, Olinca Valeria Avilés Hernández y Carlos Andrés Aguirre Álvarez (eds.), *Depredación: ciudades rurales, comunidades intervenidas, espacios en conflicto*.

[53] Louis Althusser, "Ideología y aparatos ideológicos del Estado", en *La filosofía como arma de la revolución,* p. 138.

[54] Véase Étienne Balibar, "El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto?", en *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, núm. 4-5, 2007, pp. 155-172.

[55] Véase Axel Honneth, "Autonomía descentrada. Consecuencias de la crítica moderna del sujeto para la filosofía moral", en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*.

[56] Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, p. 357.

[57] Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, p. 190.

[58] Paul Ricoeur, *Ideología y utopía,* p. 183.

[59] Mariflor Aguilar Rivero, *Teoría de la ideología*, p. 77.

[60] Mariflor Aguilar Rivero, *Confrontación, crítica y hermenéutica*, p. 9.

[61] Mariflor Aguilar Rivero, "La cuestión del sujeto: Althusser, Balibar", en <https://marifilos.files.wordpress.com/2011/07/la-cuestic3b3n-del-sujeto-althusser-balibar.pdf>, p. 5.

FUNDAMENTACIÓN DE LAS CIENCIAS SOCIALES Y DE LA HISTORIA EN EL PENSAMIENTO DE MARIFLOR AGUILAR

Pedro Joel Reyes[*]

Me da un gusto enorme el haber sido invitado a colaborar en esta publicación, mediante la cual hacemos el mejor homenaje que se le puede hacer a una pensadora: comentar sus obras. Todavía es más gozoso participar cuando se trata de una colega con la cual se han compartido experiencias y circunstancias diversas, y en ocasiones repetidas, en un lapso de 30 años. No es una tarea simple resumir una trayectoria tan amplia, pero si pudiera hacerlo subrayaría el hecho de que forma parte de una generación que cayó en la orfandad cuando el marxismo desapareció de la escena mundial y casi lo hace de la académica. Fue entonces el momento para la búsqueda de otros horizontes teóricos y la obra de Mariflor da cuenta de esa ruptura. Sin embargo, considero que existe una línea de continuidad entre ambos momentos pues el tema de la fundamentación de las ciencias sociales y de la historia es un tema abierto; por lo cual, el desplazamiento del marxismo, que había sido durante la segunda mitad del siglo XX una corriente teórica y política dominante, dejó un vacío en el debate sobre las características fundamentales del conocimiento de lo social.

La presencia de posturas críticas más o menos cercanas a las intenciones del marxismo posibilitó la inserción en éstas por parte de los miembros de esa generación. Sin suponer que el tránsito haya sido terso, la diversidad de enfoques marxistas en su periodo de auge contribuyó a la elección de otras perspectivas.

Mariflor Aguilar se incorpora a los debates de la filosofía contemporánea en torno al tema del sujeto, interviene en los problemas generados por las obras de Foucault, Habermas,

Derrida y por supuesto Gadamer. A partir de la hermenéutica gadameriana expone una fundamentación de los saberes y "conoceres" producidos por las ciencias sociales.

La hermenéutica de Gadamer ofrece una perspectiva crítica de las interpretaciones, a partir del reconocimiento del carácter abierto e intersubjetivo del trabajo hermenéutico de las tradiciones culturales del pasado; pasado que mantiene una continuidad con el presente en tanto que ambos forman parte de la misma dimensión. La apertura de la hermenéutica parte del reconocimiento de los límites de la interpretación pues, aunque pasado y presente forman parte de una misma realidad, el pasado no es equivalente al presente. La diferencia es un aspecto irreductible entre pasado y presente ya que es insostenible la idea de una esencia humana permanente, como tampoco podemos asumir que la diferencia se desvanezca por el hecho de que la historia la "hacen los hombres". La vida social, inmersa en un mundo de representaciones fundadas en el lenguaje, genera modos específicos de existencia. Estos modos segregan aspectos diferenciados que no pueden reducirse a una equivalencia simple a través de la interpretación. La transparencia no es una propiedad de la vida social, los modos de existencia están envueltos en capas superpuestas de significaciones que los hacen opacos. Dicho de otra manera, tal vez no del todo adecuada: en la historia la diferencia es la sustancia y la identidad el accidente. La apertura hermenéutica se basa en el reconocimiento de que lo otro (el pasado) sólo puede conocerse por aproximación.

Gadamer propone, entonces, un giro de la hermenéutica al sostener que lo otro puede comprenderse, pero no del todo. Esta comprensión parcial no se opone a la verdad de la interpretación, simplemente señala un límite, límite que se expande por la afirmación de la apertura como condición de posibilidad para otros horizontes interpretativos.

El tema de la diferencia aparece constantemente en la filosofía de final de siglo. Es una respuesta a la preeminencia del enfoque estructural que estableció la importancia de lo permanente y lo igual en vida social. La lengua, las relaciones de parentesco, por

sólo mencionar los elementos más conocidos, apuntaban a una visión estática. Retomar el lado histórico de la vida social representa enfrentarse a la diversidad, la cual no puede hacerse a un lado a riesgo de perder de vista lo que se analiza.

Ahora bien, volviendo a Mariflor Aguilar cabría hacerse la pregunta ¿acaso la hermenéutica de Gadamer es una perspectiva lejana respecto al marxismo? Una primera respuesta es no, no están tan alejadas. Una segunda respuesta consiste en matizar que si bien Mariflor, al igual que muchos de nosotros, se formó en el marxismo —ya fuese el de Althusser, el de Sánchez Vázquez u otros— pero no fue una formación doctrinaria. Además de que no contamos con ninguna evidencia de que se haya casado con éste. Lo anterior es simplemente anecdótico. Me referiré brevemente a la primera respuesta. El marxismo y la hermenéutica no están tan alejados por tres razones.

La primera es porque Marx y Engels le prestaron especial atención a las diferencias en el proceso histórico. Aunque los modos de producción representan conceptos teóricos que abarcan espacios geográficos y condiciones históricas bajo un enfoque general, indicaron también que la dinámica de sus procesos depende del desarrollo desigual, es decir, diferente de sus componentes. Además, descubrieron que era más adecuado indicar formaciones histórico-sociales dominadas por un modo de producción dentro del cual sobreviven prácticas e instituciones del pasado. Es decir, la historia de una sociedad afecta y desvía al proceso en el presente.

En segundo lugar, Marx y Engels descubrieron el enorme peso que tienen ciertos aspectos ideológicos, los cuales no pueden pasarse por alto; por ejemplo, la identidad nacional. La unión del proletariado bajo la dirección de la Internacional parecía un proceso terso a partir de mostrarle a la clase obrera que todos compartían los mismos intereses; sin embargo, en 1869 la delegación obrera inglesa, dirigida por el partido laborista, rechazó que ingresará a la Internacional una delegación de obreros irlandeses. El conflicto fue tan fuerte que los ingleses amenazaron salirse si se admitía a esa delegación. A partir de ese

conflicto, Marx y Engels iniciaron el estudio de la llamada cuestión nacional. Dicho de otra manera, los intereses de clase no eliminan las diferencias históricas, ni en los grupos más educados y políticamente mejor formados como los obreros ingleses. Efectivamente, la conciencia no determina al ser, pero molesta.

En tercer lugar, Louis Althusser sostuvo una tesis que contravenía una de las afirmaciones más populares del marxismo: la filosofía (o cualquier teoría) sólo interpreta al mundo de diversas maneras, cuando de lo que trata es de transformarlo. Althusser sostuvo que la teoría era una práctica que transforma una materia prima: los conceptos preexistentes. Al afirmar esto reconoció que la teoría construye su objeto de estudio. Por ello, la teoría del reflejo y la lectura en clave positivista del marxismo fue criticada en su fundamento. En realidad, la teoría del reflejo representó un paso atrás —y ninguno adelante— hasta de la filosofía kantiana. Reconocer la injerencia del sujeto y reconocer la eficacia real de las ideas, tanto en el proceso de conocimiento como en la historia, fue un paso necesario para el marxismo, que poco después salió de escena.

Así pues, el amplio campo de reflexión en la obra de Mariflor Aguilar se ubica en diversos paisajes con un enfoque crítico; pero obviamente las diferencias entre esos enfoques son… diferencias.

Quisiera referirme, por último, a un aspecto que expone Mariflor en *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, referente al tema de los paradigmas de la ciencia. Ella considera que en las ciencias naturales existe un paradigma fijo mientras que en las ciencias sociales y en la historia los paradigmas son menos estables. Creo que considera que la hermenéutica de Gadamer se erige hoy como un paradigma para éstas, justamente como lo fue el marxismo en su momento. Si bien estoy de acuerdo con la propuesta, creo que tal vez podría ser ampliada y considerar que la hermenéutica de Gadamer expone las condiciones de posibilidad del conocimiento, no sólo del social. Considero que podría repensarse este tema poniendo más atención al desarrollo de las ciencias —que a la filosofía de la ciencia— que por razones importantes se niega a elaborar una

ontología, aunque recurra a contrafácticos. El dato en que me apoyo consiste en la importancia que ha adquirido la historia de la ciencia para comprender qué es la ciencia. No es poca cosa, la historia adquirió importancia en las reflexiones sobre las ciencias naturales. Esto indica la necesidad de reconocer que la tradición científica —el mundo de la vida de la ciencia— opera bajo los mismos procesos de comprensión e interpretación que cualquier otra forma de conocimiento. Sé que es problemático el tema, pues cualquier intento de presentar una concepción monista tiene inconvenientes serios; sin embargo, valdría la pena no hacerle caso a Vico y Dilthey en lo que respecta a la separación de los saberes. Las teorías científicas se formulan a partir de analogías. Por ejemplo, Darwin tenía claro el hecho de que las especies eran resultado de la evolución, pero no lograba articular cómo es que la evolución operaba; tenía claro, a partir de la observación de las modificaciones ocurridas en los animales domesticados, que sólo afectan la superficie y no la estructura de los mismos. Fue a través de la lectura del libro de Thomas Malthus *Ensayo sobre los principios de la población como impacta a la mejora de la sociedad…* que se percató de que la evolución se ejerce sobre miles de generaciones de individuos de la "misma" especie. Independientemente del valor teórico que actualmente se le otorgue a Malthus, el hecho es que una analogía entre la vida social y la natural posibilitó la formulación de la teoría de la evolución. Además, la teoría de la evolución, aceptada de manera universal como la explicación de la vida, comparte con las ciencias sociales un rasgo central: no es predictiva. Nadie objeta que por eso no sea una teoría científica.

Así pues, habrá que repensar el tema a partir de la consideración de que la comprensión y la interpretación son condiciones previas a cualquier forma de explicación.

En fin, esto es una interpretación de una autora cuya obra y persona nos importa, aunque sea teóricamente incorrecto plantearlo. Quizá a Mariflor Aguilar no le interese lo que expongo, pero para mí sí representa un asunto de interés cómo nos movemos de un enfoque a otro. Por ello considero que,

además de las distintas clasificaciones de nómadas que Mariflor expone en *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias,* existe un grupo de nómadas, los sedentarios, que viajan de un texto a otro, de una teoría a otra y no se detienen sin discutir y sólo se mueven para buscar qué leer, pues los nómadas sedentarios son los que hacen teoría.

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

ECOS SPINOZISTAS EN LA OBRA DE MARIFLOR AGUILAR[*]

Juan Manoel Sandoval Rios[**]

Introducción

Quisiera comenzar dando cuenta de las experiencias que me llevaron a elegir y desarrollar este tema. Conocí a Mariflor Aguilar en la licenciatura en Desarrollo y Gestión Interculturales, en la cual ha colaborado desde sus inicios como docente, investigadora y coordinadora. Recientemente tuve la oportunidad de colaborar con Aguilar y Carlos Aguirre coordinando, junto con la Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México, un seminario sobre pensamiento indígena en México.[62] Este espacio me permitió, entre otras cosas, mirar en retrospectiva cuán influyente ha sido Aguilar para mi formación, así como discutir con ella algunos puntos de fuerte desacuerdo. El debate en torno a la superstición, respecto del cual Spinoza ha significado para mí una fuente invaluable de reflexiones, uno de los puntos más evidentes de choque en mis conversaciones con Aguilar.

Sin embargo, el objetivo no es desarrollar estos puntos de desencuentro. Por el contrario, lo que anima esta breve investigación es, en primer lugar, la intuición de que, pese a la distancia aparente entre la propuesta crítico-hermenéutica de Aguilar y la del racionalismo absoluto del filósofo holandés, comparten de hecho algunos elementos fundamentales. En particular, los lazos entre Aguilar y Spinoza vía los filósofos franceses Louis Althusser y Étienne Balibar pueden considerarse casi tan importantes como los lazos entre Aguilar y Heidegger vía Gadamer. Digo "casi" pues mientras que Aguilar aborda directamente algunos aspectos de la obra de Heidegger, en particular los relacionados con la hermenéutica gadameriana,[63] la obra de Spinoza sólo se encuentra presente de manera indirecta

en la obra de Aguilar. Sin embargo, es tal la fuerza con que Spinoza anima los proyectos filosófico-políticos de Althusser y Balibar que considero presente la voz del hereje de Ámsterdam en los trabajos de Aguilar, si no como un interlocutor explícito al menos como un eco que puede dejarse escuchar si uno atiende, como enseña Aguilar, a la voz de las tradiciones de las cuales se nutre su obra.

Una aproximación inicial y esquemática a la obra de Aguilar puede sugerir dos grandes periodos: el primero se caracteriza por la cercanía con el marxismo estructuralista, en particular con los trabajos de Althusser, mientras que el segundo comprende los trabajos realizados a partir de *Confrontación, crítica y hermenéutica.* En este libro pone en juego las propuestas hermenéuticas de los filósofos alemanes Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas y del francés Paul Ricoeur para esclarecer las distintas relaciones y los potenciales conflictos entre la hermenéutica, entendida en relación con la movilidad del significado, y la crítica, cuyas pretensiones emancipadoras requieren que el significado se fije en algún punto que le sirva de base. Sin embargo, es posible matizar, como ya se propuso en el coloquio donde se presentó este trabajo, la aparente ruptura entre ambos periodos y encontrar elementos que persisten a lo largo de la obra de Aguilar. Si bien su giro a la hermenéutica tuvo como origen la crisis del marxismo que exigía de él una revisión profunda:

> la conciencia de la necesidad de todas estas revisiones, no nos conducía necesariamente a renunciar a las que creíamos eran enseñanzas valiosas, enfoques teóricos correctos o posturas epistemológicas indeclinables. Es el caso tanto del pensamiento contextualista, expresado en este tiempo como perspectiva histórica, y del pensamiento crítico. El marxismo y, en particular, el marxismo estructuralista, nos habían enseñado al menos dos cosas fundamentales: una era que la explicación de la realidad debía ser fundamentalmente una explicación histórica, y otra, que debía explicarse la realidad para poder transformarla, bajo el supuesto de que la estructura de dominación de la sociedad actual podía ser modificada.[64]

Optamos entonces por leer la trayectoria de Aguilar enfatizando menos sus rupturas y más el magistral esfuerzo por conciliar a la hermenéutica y a la crítica pese a su relación potencialmente

antagónica. Además de las dos enseñanzas fundamentales referidas en la cita anterior podemos identificar otros elementos del primer periodo que persisten en el segundo. Mi objetivo en este trabajo es echar luz sobre la importancia de Spinoza como una veta intelectual presente en algunos aspectos de la obra de Aguilar. Mediante un recorrido superficial de las lecturas que hacen de Spinoza algunos de los autores con quienes dialoga Aguilar, en su periodo de inmersión en la hermenéutica, buscaremos explicitar los aspectos afines entre el sistema filosófico de Spinoza y la hermenéutica crítica que trabaja Aguilar. Terminaremos el recorrido en Étienne Balibar para mostrar la continuidad entre su ontología spinozista y las reflexiones en torno a la identidad y a las identificaciones, presentes incluso en los trabajos más recientes de Aguilar. Este ejercicio debe entenderse menos como la confrontación o comparación de dos pensadores, que puede darse en un segundo momento, y más como si estuviera presentando a dos buenos amigos.

Entre varios Spinozas

La lectura canónica parece delinear a un Spinoza fatalista, obsesionado con Dios y la certeza del método geométrico, simple punto intermedio entre Descartes y Leibniz, ejemplo del racionalismo y la metafísica occidentales eventualmente destrozados por Heidegger, maestro de Gadamer. Esta lectura pierde sentido apenas se reconoce que el Dios del que habla Spinoza, apropiándose de los universales del momento para subvertirlos desde dentro, no es sino la naturaleza o substancia.[65] Sin embargo, Heidegger guarda, salvo raras excepciones, un silencio ensordecedor en torno a Spinoza.[66] Por tanto no es Heidegger sino Gadamer quien ofrece una primera lectura para los objetivos de esta investigación. En *Verdad y método*, Gadamer ofrece pocos, aunque reveladores comentarios sobre Spinoza. Hablante de portugués, español, hebreo, latín, griego y holandés, Spinoza consideraba los elementos filológicos e históricos como

vitales para la comprensión hermenéutica de los textos bíblicos. Por lo anterior desarrolla, a manera de texto pedagógico en latín para su círculo amistoso e intelectual, su inconcluso *Compendio de gramática de la lengua hebrea* como una forma de "'secularizar' el hebreo y darle un sentido de ley o regularidad a la lengua para su aprendizaje",[67] así como, naturalmente, su *Tratado teológico-político*. Empero, para Gadamer la insistencia de Spinoza en el correcto método de interpretación,[68] afín a criterios naturalistas y racionalistas del momento, así como su escisión tajante entre la verdad y el sentido de un texto hacen de él un racionalista paradigmático de la Ilustración temprana, cuyas aportaciones a la hermenéutica palidecen frente a los problemas derivados de su confianza ingenua y dogmática en la razón y la certeza geométrica.[69]

Muy distinta es la lectura que hacen de Spinoza, Marx,[70] Nietzsche[71] y Freud,[72] todos atentos lectores del holandés, quienes son considerados por Paul Ricoeur y Michel Foucault[73] como los "maestros de la sospecha", esenciales para la hermenéutica de la sospecha.[74] Mientras que, para Gadamer y Heidegger, Spinoza no es más que un incómodo y quizá lamentable momento en la historia de la metafísica occidental, y en particular de los excesos de la Ilustración, para los maestros de la sospecha se trata más bien de un antecedente innegable en la ardua y necesaria tarea de exponer los mecanismos que constituyen lo que erróneamente consideramos nuestra consciencia libre.

La relación entre Habermas, tercer autor puesto en juego por Aguilar en *Confrontación, crítica y hermenéutica*, y Spinoza no se reduce a las lecturas de los maestros de la sospecha recuperados por la Escuela de Fráncfort. También existe una relación entre Kant y Spinoza,[75] ya sea directamente o indirectamente con el proyecto kantiano que Habermas comparte con el filósofo estadounidense John Rawls. Habermas coincide con Rawls en que los ciudadanos religiosos deben ser capaces de adecuar su religión a un Estado laico, a la modernidad científica y a una moral universalista, para lo cual es necesario ceñirse a un lenguaje neutral o público. Sin embargo, para Habermas la

formalidad neutral no agota las posibilidades de comunicación en el espacio público, y no es posible ni deseable excluir a la religión de la comunicación informal. La propuesta de Habermas consiste en que tanto los ciudadanos religiosos como los no religiosos participen en la tarea de traducir o recuperar en un lenguaje accesible a la esfera pública los contenidos religiosos provechosos para la búsqueda de la justicia. Si bien Spinoza no es trabajado por Habermas ni por Rawls sus proyectos presuponen la labor del primero.[76]

Es fácil tender puentes entre Aguilar y Spinoza indirectamente, por medio de los autores asociados a la teoría crítica o los proyectos hermenéuticos de Habermas y Ricoeur. Si bien el rechazo y la desconfianza que muestra Gadamer en sus comentarios sobre Spinoza resultan, debido a la especial relación que guarda Aguilar con la hermenéutica gadameriana,[77] problemáticos para este esfuerzo, recordamos que pese a las apariencias "no hay una oposición intrínseca y total entre hermenéutica y crítica", pues "La hermenéutica filosófica sólo escucha las voces [de la tradición], y su ejercicio consiste precisamente en lograr que estas voces puedan ser escuchadas previamente al ejercicio de la crítica".[78] Sin embargo, es a partir de los autores con quienes Aguilar dialoga desde su primer periodo en donde podemos encontrar, tras un pequeño rastreo, de forma más clara los vínculos entre la filósofa mexicana y el filósofo holandés.

Una buena forma de abordar esto es recordando la curiosa queja proferida por Althusser:

> Sus críticos lo llamaban estructuralista sólo porque "el estructuralismo estaba de moda y uno no tenía que leerlo para poder hablar al respecto". Pocos […] de sus lectores sospecharon que él era en realidad "spinozista", pues para reconocer la presencia de Spinoza, bromeaba, "uno debía al menos haber oído hablar de él".[79]

Quizá aún menos conocido que esta queja sea el hecho de que en los meses previos a mayo del 68 Althusser encabezaba el Groupe Spinoza,[80] un grupo clandestino de intelectuales marxistas, entre los cuales se contaban Balibar, Alain Badiou y Pierre Macherey,[81] que pretendía desarrollar una nueva filosofía. Esta nueva

filosofía respondía en gran medida al profundo impacto que tuvo Spinoza en el desarrollo intelectual y político de Althusser. Como señala Knox Peden, no se trataba de "conceptos prestados sino de una reconfiguración completa de la metafísica de Spinoza en el contexto de la filosofía y la política del siglo XX".[82]

Althusser, Balibar y otros pensadores franceses pertenecientes al Groupe Spinoza o al menos cercanos a él, como Antonio Negri[83] y Gilles Deleuze,[84] han sido interlocutores constantes en la obra de Aguilar, no sólo en su primer periodo donde Althusser era una referencia innegable sino también en su segundo periodo y en particular en su último libro, *Resistir es construir*. La obra de estos autores ha sido recibida en la academia anglosajona bajo la etiqueta de *The New Spinoza*, cuyos elementos compartidos son la lectura materialista/marxista, democrática y compleja de Spinoza. Mientras que esta etiqueta permite distinguir a estos pensadores de otras lecturas contemporáneas de Spinoza,[85] precisamente por la cercanía al marxismo francés, puede hacer que perdamos de vista los matices entre estos mismos pensadores en lo que a Spinoza y su relación con Aguilar respecta.

Estos matices son importantes debido al segundo obstáculo que debemos mencionar. Si el primero, Gadamer, presentaba dificultades desde la hermenéutica, el filósofo esloveno Slavoj Žižek lo hace desde la teoría crítica.[86] Podemos suavizar esta oposición citando las influencias de Spinoza no sólo en los maestros de la sospecha, Habermas y Ricoeur, sino en Lacan, quien de joven tapizó su cuarto con páginas de la *Ética demostrada según el orden geométrico*. Sin embargo, es interesante detenernos un instante en las fuertes críticas que hace Žižek a proyectos como los de Negri y de Deleuze,[87] ambos fuertemente marcados por sus lecturas de Spinoza, y que recupera Aguilar cuando analiza en *Resistir es construir* las distintas acepciones de la resistencia. Como sintetiza Aguilar:

> Aunque el crítico considera que no puede ni debe soslayarse el avance teórico que representó —y representa aún— la ontología de *la diversidad y la diferencia*, juzga también que, dadas las circunstancias del desarrollo del capitalismo, son en la actualidad posiciones que no expresan actitudes subversivas o revolucionarias, sino

que constituyen más bien, la ideología del individuo libre y autónomo que promueve el liberalismo en el que se ha apoyado el capital.[88]

Hay muchos trabajos sobre la relación entre Spinoza y los maestros de la sospecha, Lacan, Heidegger, Gadamer y otros interlocutores de Aguilar.[89] Para los fines de este ensayo basta con señalar la distinción que hace William McGillivray McMurtrie en el interior de *The New Spinoza* en su tesis doctoral,[90] según la cual Althusser y Balibar constituyen una primera línea de lectura estructuralista que busca desarrollar una ontología social de lo transindividual, mientras que Deleuze y Negri se encuentran en el polo expresionista de la nueva lectura de Spinoza. Esta distinción nos permite vislumbrar indicios de la especificidad en la lectura de Balibar que salvan su lectura de Spinoza de las críticas que hace Žižek a Negri o a Deleuze, y así entender la forma en que Aguilar integra la crítica de Žižek al spinozismo con el spinozismo de Balibar. Nos enfocaremos en las dos aportaciones que explícitamente Aguilar retoma de Balibar, desarrolladas por él a partir de su ontología spinozista: la noción del sujeto como "transindividual" y la sustitución del término "identidad" por el de "identificaciones".

Sujeto transindividual y de la identidad a las identificaciones

En "La cuestión del sujeto: Althusser y Balibar", Aguilar sigue atentamente los desarrollos en la teoría del sujeto que Balibar retoma de Althusser, en particular, la necesidad de las dos nociones según los cuales podemos entender al sujeto: la noción ideológica del sujeto, en la cual éste se concibe como libre, autónomo y responsable de sus actos; y la noción teórica, en la cual se le concibe como siempre y necesariamente sujetado a los diversos poderes de la sociedad. Este sujeto, precisa Aguilar, "tiene la peculiaridad de contener en él mismo la unidad paradójica de la universalidad y la diferencia", y, completando la cita con una modificación pequeña pero importante, de lo infinito y de lo finito.[91] Para ver más claramente

el vínculo entre esta visión del sujeto y la ontología spinozista es importante señalar que Althusser asocia en cierto momento los dos atributos de la substancia spinozista, pensamiento y extensión, con "ideología" y "ciencia": mientras que el primero constituye el "lugar" de la experiencia vivida, el segundo, la extensión, en tanto materialidad, es el campo de acción de la "ciencia" que permite desenmascarar, mediante la crítica de las ideas inadecuadas, a las representaciones imaginarias "a través de las cuales las personas adoptan una falsa y distorsionada relación con sus condiciones reales de vida".[92] Aquí la relación de Althusser con la maquinaria spinozista es abismalmente distinta de la de Gadamer. Mientras que para este último la insistencia en el método geométrico no puede ser más que una muestra del dogmatismo arrogante de la Ilustración, para el primero representa una forma de superar a la filosofía como mera acompañante de la ciencia y convertirla en la "articulación de tesis dogmáticas diseñadas para producir efectos intra y extrafilosóficos".[93] Sin embargo, Mariflor detecta en "La cuestión del sujeto" una característica que distingue a las interpretaciones de Althusser y Balibar: mientras que para Althusser la ideología debe idealmente desaparecer bajo la influencia de la ciencia, es decir, la eternidad tiene preeminencia sobre la duración, para Balibar "ambos aspectos del sujeto son indispensables ya que sólo así se pueden pensar tanto la acción política que busca el cambio social como la vida en sociedad".[94]

Tras su trabajo con Althusser y el Groupe Spinoza, Balibar definió la ontología de Spinoza como una ontología relacional, es decir, "una teoría general de la Comunicación, a partir de la cual las diferentes formas de la vida imaginaria y racional, incluyendo a la vida política, pudieran ser derivadas".[95] Balibar señala tres claves para entender dicha teoría:

- La individualidad, en la filosofía de Spinoza, no sólo es una noción central, sino que es su forma de existencia actual. Es decir, la substancia spinozista no es más que los individuos que la componen, "no 'trasciende' o 'subyace' su

multiplicidad, como un *paradeigma* platónico o una *Ding an sich* kantiana, sino que es el nombre por el cual designamos la unidad causal de esta infinita multiplicidad de 'modos'".[96]

- Un individuo es una unidad siempre compuesta de partes. Esta unidad no puede ser concebida como un átomo, ni como algo dado (un "sujeto" en el sentido tradicional), ni como una forma perfecta, ni como el *telos* que organiza a la materia amorfa, sino como el efecto de un proceso más general y flexible de individuación e individualización.[97]
- El proceso por el cual los individuos tienden a aumentar su autonomía, es decir, a separarse y singularizarse, no está en sí mismo escindido. Es decir, la idea de un proceso de individuación aislado es impensable.

Para Balibar, estos elementos permiten pensar al sujeto de un modo que no reproduzca los dualismos clásicos[98] de interior y exterior, de conocimiento *a priori* y *a posteriori*, de "psicologismo" y "sociologismo", pues suelen subordinar el entendimiento del proceso de individuación a la definición del individuo como forma estable. Las tres formas en las que se expresa la transindividualidad en el sistema de Spinoza son para Balibar:

- Transindividualidad como un esquema de causalidad cuyas características principales son: la no linealidad, por lo que la "interacción" o "complejidad" no es un derivado, sino que es originaria; y el establecimiento de un "orden de conexión o concatenación" no entre términos atómicos (objetos, eventos, fenómenos) sino entre *res singulares*, es decir, individuos.[99]
- Transindividualidad como un concepto de integración: decir que un individuo existe, que persevera en el ser, quiere decir también que dicho individuo se regenera o reproduce. En este sentido, "regeneración" significa que "un individuo dado […] continuamente abandona alguna(s) *parte(s) de sí mismo*, al tiempo que continuamente incorpora alguna(s)

parte(s) de otros […] siempre y cuando esta substitución mantenga cierta 'proporción' (o esencia) invariante".[100]

- Transindividualidad como mediación entre "imaginación" y "razón": Balibar sostiene que la distinción que hace Spinoza entre "ser causa inadecuada" y "ser causa adecuada" no es sólo, en el sentido individualista, la diferencia entre ser un actor pasivo determinado por causas externas y ser un actor activo determinado por "nuestra propia naturaleza", sino también la diferencia entre el establecer con otros relaciones de dependencia y el establecer relaciones de *convenientia* o sinergia con otros. Es decir, el modelo de naturaleza humana de Spinoza excluye cualquier suerte de perfección individual que aísle al individuo. "Al contrario, es una perfección que hace equivalente una creciente autonomía del individuo (mayor libertad y singularidad […]) con una asociación (o 'amistad') más cercana con otros individuos".[101] Este proceso depende tanto de la imaginación (transindividual, pues consiste en procesos miméticos parciales que involucran tanto ideas como afectos) como de la razón (las nociones comunes,[102] cuya producción es también necesariamente transindividual).

Las tesis sobre la comunicación y la transindividualidad llevan naturalmente a las tesis sobre la identidad que recupera y desarrolla Aguilar en sus últimos trabajos.[103] La intención de Balibar y Aguilar es proponer una alternativa a las "políticas de identidad":

> una línea de pensamiento que al posicionarse, con razón desde nuestro punto de vista, en la filosofía de la diferencia, "torció el bastón" en exceso, y en lugar de promover el desarrollo identitario, ha conducido a reducir su campo de acción y de expresión subsumiendo a los sujetos a un rasgo de su identificación, que no es siempre elegido por ellos.[104]

En cambio, pensar en términos de "políticas de las identificaciones" implica referirse a los complejos mecanismos que operan en las formas de subjetivación y "permiten ver la

relevancia política que tiene el seguimiento y la vigilancia de la dimensión identitaria en las instituciones sociales".[105] Balibar, en "Tres conceptos de la política: emancipación, transformación, civilidad",[106] propone tres tesis sobre las identificaciones:

- Toda identidad es fundamentalmente transindividual.
- Más que de identidades, hay que hablar de identificaciones y de procesos de identificación.
- Toda identidad es ambigua.

Mientras que la primera tesis es una proyección de sus tres tesis sobre la transindividualidad —en términos más llanos, que un sujeto (o su identidad) no son ni meramente individuales ni meramente colectivos— al tema identitario, la segunda se sigue inmediatamente de la primera. El rechazo de un núcleo identitario que implican las tesis sobre la transindividualidad nos aleja de la idea simple de identidad y nos acerca a una más compleja, en donde tanto la mente como el cuerpo están compuestas de muchísimas ideas y cuerpos, a su vez afectados por muchísimos otros, y dispuestos para afectar los cuerpos exteriores de muchísimas maneras, ateniéndonos al fraseo de Spinoza. No sólo pierde sentido la concepción de la identidad como monolítica, sino que se evidencia su inevitable carácter contradictorio o ambiguo. Como vemos, las tesis sobre las identificaciones son un corolario de las tesis sobre el sujeto transindividual y la ontología de la comunicación que trabaja Balibar a partir de Spinoza y, a su vez, pese a la ruptura con el proyecto althusseriano, Aguilar a partir de Balibar.

Conclusiones

Nos hemos limitado a señalar algunos puntos de anclaje entre las obras de Spinoza y Aguilar. El bosquejo general que intentamos trazar puede servir como punto de partida en la confrontación y complementación entre ambos pensadores. Sin poder ofrecer una respuesta exhaustiva, queremos a manera de conclusión señalar

lo que consideramos es el mismo impulso fundamental dicho de dos formas diferentes. En su último e inconcluso *Tratado político* Spinoza reflexiona así sobre el proceder de su investigación:

> Así, pues, cuando me puse a estudiar la política, no me propuse exponer algo nuevo o inaudito, sino demostrar de forma segura e indubitable o deducir de la misma condición de la naturaleza humana sólo aquellas cosas que están perfectamente acordes con la práctica. Y, a fin de investigar todo lo relativo a esta ciencia con la misma libertad de espíritu con que solemos tratar los temas matemáticos, me he esmerado en no ridiculizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino en entenderlas. Y por eso he contemplado los afectos humanos, como son el amor, el odio, la ira, la envidia, la gloria, la misericordia y las demás afecciones del alma, no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le pertenecen como el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras cosas por el estilo a la naturaleza del aire.[107]

A su vez, al final de su ensayo sobre la hermenéutica gadameriana, Aguilar puntualiza la importancia de la hermenéutica (desarrollada, como vimos, en cuanto respuesta a la crisis del modelo teórico desde el cual se trabajaba sin renunciar a sus enseñanzas fundamentales):

> La indagación en torno de nuestro propio horizonte de interpretación planteada como una exigencia comprensiva introduce en la hermenéutica filosófica no solamente la dimensión de la responsabilidad y la pertenencia al mundo que queremos comprender, sino también […] la posibilidad de transformar las bases de apoyo de nuestro horizonte.[108]

Fuentes consultadas

Aguilar Rivero, Mariflor, *Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas*, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) / Fontamara, México, 1998.

——, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, FFyL-UNAM, México, 2005.

——, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*, FFyL-UNAM / Juan Pablos, México, 2013.

——, “Hacia una política de las identificaciones”, en Elisabetta Di Castro y Claudia Lucotti (coords.), *Construcción de identidades*, FFyL-UNAM / Juan Pablos, México, 2012.

——, "La cuestión del sujeto: Althusser, Balibar", en <https://marifilos.files.wordpress.com/2011/07/la-cuestic3b3n-del-sujeto-althusser-balibar.pdf>.

Balibar, Étienne, *Spinoza: From Individuality to Transindividuality. A Lecture Delivered in Rijnsburg on May 15, 1993*, Eburon, Delft, 1997.

——, "Tres conceptos de la política: emancipación, transformación, civilidad", en *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*, Gedisa, Barcelona, 2005.

Biset, Emmanuel, "Silencio ensordecedor. Irrupciones de Spinoza en Derrida", en *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, núm. 8, 2010, consultado el 5 de octubre de 2016, en <https://www.aacademica.org/emmanuel.biset/3.pdf>.

Chirolla, Gustavo, "Pensamiento y afecto en Nietzsche y Spinoza", en *Universitas Philosophica*, núm. 17-18, diciembre de 1991-junio de 1992, Bogotá, consultado el 5 de octubre de 2016, en <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11572>.

Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression,* Minuit, París, 1968.

Espinosa, Javier, "La religión en la esfera pública. Habermas, Toland y Spinoza", en *Cuadernos del Seminario Spinoza*, núm. 22, Ciudad Real, 2008.

Förster, Eckart, y Yitzhak Y. Melamed (eds.), *Spinoza and German Idealism*, Universidad de Cambridge, Nueva York, 2012.

Forte Monge, Juan Manuel, "Hermenéutica crítica y hermenéutica filosófica. Gadamer frente a Spinoza", en *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, núm. 4, julio-diciembre de 2010, consultado el 5 de octubre de 2016, en

<https://revistas.ucm.es/index.php/INGE/article/viewFile/INGE1010220125A/13748>.

Huarte Cuéllar, Renato, "La filosofía de Baruch Spinoza a la luz de su *Compendio de gramática de la lengua hebrea*", tesis de licenciatura en Filosofía, UNAM, México, 2010.

Kordela, A. Kiarina, *Surplus. Spinoza, Lacan*, Universidad de Nueva York, Nueva York, 2007.

Macherey, Pierre, *Hegel ou Spinoza*, Maspero, París, 1979.

Marx, Karl, *Cuaderno Spinoza*, Montesinos, Barcelona, 2012.

McMurtrie, William McGillivray, "Spinoza: Ontology and the Political", tesis de doctorado en Filosofía, Universidad de Cardiff, Cardiff, 2011.

Montag, Warren, y Ted Stolze (eds.), *The New Spinoza*, Universidad de Minesota, Mineápolis, 1997.

Negri, Antonio, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milán, 1981.

—, *Spinoza for Our Time. Politics and Postmodernity*, Universidad de Columbia, Nueva York, 2013.

Peden, Knox, *Spinoza Contra Phenomenology. French Rationalism from Cavaillès to Deleuze*, Universidad de Stanford, Stanford, 2014.

Pfeifer, Geoffrey, "The New Materialism: Althusser, Badiou, and Žižek", tesis de doctorado en Filosofía, Universidad del Sur de Florida, Florida, 2012.

Secrétan, Catherine, Tristan Dagron, y Laurent Bove (eds.), *Qu'est-ce que les Lumières "Radicales"? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, Amsterdam, París, 2007.

Simbaña, Roberto, "La religión en la esfera pública: Habermas y el resurgimiento de la religión", en *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 1, Quito, marzo de 2016, en <http://revista.religacion.com/assets/religion-esfera-

publica-habermas-simbana-roberto.pdf>, consultado el 5 de octubre de 2016.

Spinoza, Baruch, *Tratado político*, Alianza, Madrid, 1986.

——, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Tecnos, Madrid, 2013.

Stolze, Ted, "Hegel or Spinoza: Substance, Subject, and Critical Marxism", en *Crisis and Critique,* vol. 1, núm. 3, 2014, consultado el 5 de octubre de 2016, en <http://crisiscritique.org/wp-content/uploads/2014/07/ted.pdf>.

Whitebook, Joel, *Freud. An Intellectual Biography*, Universidad de Cambridge, Londres, 2017.

Yovel, Yirmiyahu, *Spinoza and Other Heretics. The Adventures of Immanence*, Universidad de Princeton, Princeton, 1991.

Zabel, Gary, "Radical Spinoza: Interpretations by Althusser, Deleuze, Negri, Balibar, Macherey, and Matheron", consultado el 5 de octubre de 2016, en <http://www.academia.edu/11329500/Radical_Spinoza_Interpretations_by_Althusser_Deleuze_Negri_Balibar_Macherey_and_Matheron>.

Žižek, Slavoj, "Spinoza, Kant, Hegel and… Badiou!", consultado el 10 de octubre de 2016, en <http://www.lacan.com/zizphilosophy1.htm>.

[*] Agradezco a Mariflor Aguilar, Mariana Rios y Lucero San Vicente por su lectura atenta y sus comentarios.

[**] Estudiante de la Licenciatura en Desarrollo y Gestión Interculturales.

[62] Impartido en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) entre agosto y diciembre de 2015.

[63] Mariflor Aguilar, *Confrontación, crítica y hermenéutica.*

[64] Mariflor Aguilar, *op. cit*., p. 10.

[65] "De hecho, el proyecto filosófico de Deleuze en la década de 1960, que culmina en *Diferencia y Repetición*, es precisamente desarrollar un racionalismo posheideggeriano que no evada simplemente la crítica que hace Heidegger a la metafísica sino que dé cuenta a su vez de la ontología de Heidegger. El sistema que resulta de esto pretende describir un escenario más fundamental que la ontología fundamental de Heidegger, el

'suelo sin suelo' de la substancia spinozista" (Knox Peden, *Spinoza Contra Phenomenology. French Rationalism from Cavaillès to Deleuze*, p. 9, la traducción es mía).

[66] Como denuncia Derrida, quien sugiere que el pensamiento spinozista arruina la narración heideggeriana sobre la modernidad: "No hace falta recordar las proximidades que hay entre las figuras de la razón y las del fondo, de la fundación y del fundamento, del principio de razón suficiente, del *principium rationis*, del *nihil est sine ratione* como *Satz vom Grund*, *Satz vom zureichenden Grunde* de la teodicea leibniziana y de su repetición interpretativa por parte de Heidegger, de la cual me hubiese gustado intentar con ustedes, si hubiese tenido tiempo y si la economía de una conferencia o de un congreso sobre la razón fuera razonable, la relectura paciente, literal, párrafo a párrafo, el análisis exigente y problemático que este texto parece requerir: en él habríamos cuestionado sobre todo su periodización por épocas, su teleología denegada, su interpretación de la representación en los racionalismos del siglo XVII, el ensordecedor silencio respecto a Spinoza, etcétera" (Jacques Derrida citado en Emmanuel Biset, "Silencio ensordecedor. Irrupciones de Spinoza en Derrida", en *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, núm. 8, 2010, en <https://www.aacademica.org/emmanuel.biset/3.pdf>, p. 1).

[67] Renato Huarte Cuéllar, "La filosofía de Baruch Spinoza a la luz de su *Compendio de gramática de la lengua hebrea*", tesis de licenciatura en Filosofía, UNAM, 2010.

[68] Spinoza busca con este método restringir la lectura de las Escrituras, usualmente plagada de superstición, a unos pocos y simples principios, a saber, la práctica de la justicia y la caridad.

[69] Juan Manuel Forte, "Hermenéutica crítica y hermenéutica filosófica. Gadamer frente a Spinoza", en *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, núm. 4, julio-diciembre de 2010, en <https://revistas.ucm.es/index.php/INGE/article/viewFile/INGE1010220125A/13748>.

[70] "Para Feuerbach, como para el joven Marx, Spinoza es el verdadero fundador de la Filosofía como Ciencia de la Verdad, que no se ve afectada ni confundida por la aspiración y veleidad del lado pasional del alma humana. Y para ambos, Spinoza es el modelo de una Filosofía Práctica aplicada a los problemas humanos de su tiempo" (Nicolás González Varela, "Karl Marx, lector anómalo de Spinoza", en Karl Marx, *Cuaderno Spinoza*, p. 90).

[71] En una carta a Franz Overbeck, Nietzsche comenta: "¡Estoy completamente asombrado, completamente encantado! ¡Tengo un predecesor y cuán grande! Casi no conocía a Spinoza: fue una acción instintiva la que ahora me impulsa hacia él. No sólo

que su entera tendencia es semejante a la mía ‘convertir el conocimiento en el *afecto más poderoso*’, sino que me encuentro a mí mismo en cinco puntos centrales de su doctrina; este pensador más anormal y más solitario me es el más cercano precisamente en estas cosas: él niega la libertad de la voluntad, los fines, el orden moral del mundo, lo no egoísta, el mal; aun cuando por cierto las diferencias son inmensas, éstas radican más en la diversidad de la época, de la cultura, de la ciencia. *In summa*: mi soledad, que a menudo, como en lo más alto de las montañas, me asfixiaba y me hacía bullir de sangre, por lo menos es ahora una soledad de dos ¡sorprendente!” (citado en Gustavo Chirolla, “Pensamiento y afecto en Nietzsche y Spinoza”, en *Universitas Philosophica* núm. 17-18, diciembre de 1991 junio de 1992, Bogotá, en <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11572>).

72 «En Spinoza, como observa Yovel, ‘Freud podía ver un reflejo de sí mismo, un solitario joven revolucionario, adhiriendo a la verdad excavada por debajo de la superficie de la cultura dominante, enfrentándose como resultado a la hostilidad y al desprecio’. El filósofo judío era, escribe Yovel, ‘una suerte de hermano distante de Freud, su hermano en la honestidad de su pensamiento y en la dificultad de su camino, en su soledad y en su genio’ — y un hermano en la incredulidad” (Joel Whitebook, *Freud. An Intellectual Biography*, p. 398, la traducción es mía).

73 Mariflor Aguilar, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*.

74 La hermenéutica de la sospecha es caracterizada, entre otras cosas, por despejar, como dice Ricoeur “el horizonte para una palabra más auténtica, para un nuevo reinado de la Verdad, no sólo por medio de una crítica ‘estructora’ sino mediante la invención de un arte de interpretar” (citado en Mariflor Aguilar, *Confrontación, crítica y hermenéutica*, *op. cit*., p. 57).

75 Para profundizar en la relación entre Spinoza y Kant, véase Eckart Förster y Yitzhak Y. Melamed (eds.), *Spinoza and German Idealism*.

76 “Spinoza […] traduce el cristianismo a un lenguaje ético de justicia y caridad independiente del grupo sacerdotal, posibilita la libertad de expresión y la vuelve útil para un Estado democrático. En vez de ayudar a los creyentes a traducir su lenguaje religioso a un lenguaje accesible a la esfera pública, […] como en el caso de Habermas, Spinoza realiza una labor previa: purifica a la religión bíblica a fin de transformarla en una religión en la cual la libertad de pensamiento es posible, y como consecuencia, vuelve democrática a la esfera pública”. Véase Javier Espinosa, “La religión en la esfera pública. Habermas, Toland y Spinoza”, *Cuadernos del Seminario Spinoza*, Ciudad Real (la traducción es mía).

77 La ética del diálogo que elabora Aguilar se nutre de las categorías gadamerianas, como por ejemplo la fusión de horizontes. Véase Mariflor Aguilar, *op. cit.*

78 Mariflor Aguilar, *Confrontación, crítica y hermenéutica*, *op. cit.*, p. 205.

79 Warren Montag, "Preface", en Warren Montag y Ted Stolze (eds.), *The New Spinoza*, p. IX.

80 La historia en torno al Groupe Spinoza es desarrollada en particular en los capítulos 4 y 5 de Knox Peden, *Spinoza Contra Phenomenology. French Rationalism from Cavaillès to Deleuze.*

81 Si bien los demás se encuentran más presentes en la obra de Aguilar es interesante señalar la lectura de Macherey, según la cual no sólo Hegel leyó mal a Spinoza, en particular su afirmación de que "toda determinación es una negación", sino que Spinoza parece haber esquivado los problemas en los que cae la dialéctica hegeliana. Macherey comparte el impulso de Althusser y otros del Groupe Spinoza de distanciar al marxismo, mediante Spinoza, del marxismo soviético. A diferencia de Žižek y Badiou, para quienes la ausencia de negación en Spinoza resulta problemática, pues impide la dialéctica (Žižek) y el evento (Badiou), para Macherey es justamente lo que permite distanciar al marxismo de su herencia hegeliana, en la cual la negación sirve para justificar una teodicea que, a ojos de Spinoza, "aparecería como una forma de mistificación teológica y especulativa" (Gary Zabel, "Radical Spinoza: Interpretations por Althusser, Deleuze, Negri, Balibar, Macherey, and Matheron", en <http://www.academia.edu/11329500/Radical_Spinoza_Interpretations_by_Althusser_Deleuze_Negri_Balibar_Macherey_and_Matheron>); véase también Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*.

82 Knox Peden, *op. cit.*, p. 177. En esto Althusser se enmarca, según el argumento elaborado por Peden, en una línea de teóricos franceses quienes, desde Jean Cavaillès hasta Gilles Deleuze, buscaron en Spinoza un antídoto contra los excesos irracionalistas de la fenomenología en Europa.

83 Antonio Negri, *L'anomalia selvaggia: saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*.

84 Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de la expression*.

85 Por ejemplo, suele ser contrastada con la lectura que hace Jonathan Israel, inaugurando la discusión, junto a Margaret Jacob, sobre la Ilustración radical, el ala o polo más radical de la Ilustración. Para estos autores, la Ilustración radical sería el verdadero núcleo de la Ilustración al estar comprometido plenamente con sus principios democráticos, igualitarios y racionalistas, a diferencia de las reacciones que generó, la Ilustración moderada y la Contra-ilustración. Véase Charles Secrétan, Tristan Dagron

y Laurent Bove (eds.) *Qu'est-ce que les Lumières "Radicales"? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique.*

86 "Una de las reglas implícitas de la academia contemporánea de Francia a Estados Unidos es el mandato de amar a Spinoza. Todos lo aman, desde los estrictos 'materialistas científicos' althusserianos hasta los esquizo-anarquistas deleuzianos, de los racionalistas críticos de la religión a los partisanos de las libertades y tolerancias liberales, sin mencionar a feministas como Genevieve Lloyd quien propone descifrar el misterioso tercer género de conocimiento en la *Ética* como conocimiento femenino intuitivo que sobrepasa al entendimiento analítico masculino… ¿Es posible, entonces, no amar a Spinoza?" (Slavoj Žižek, "Spinoza, Kant, Hegel and… Badiou!", en <www.lacan.com/zizphilosophy1.htm>; la traducción es mía).

87 Para una revisión de los argumentos que comparten Hegel, Žižek y Badiou contra Spinoza en relación con la lectura de Macherey, véase Ted Stolze, "Hegel or Spinoza: Substance, Subject, and Critical Marxism", en *Crisis and Critique*, vol. 1, núm. 3, 2014, en <http://crisiscritique.org/wp-content/uploads/2014/07/ted.pdf>.

88 Mariflor Aguilar, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*, p. 102 (las cursivas son de la autora).

89 Por ejemplo, Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics. The Adventures of Immanence*; Aglaia Kiarina Kordela, *Surplus. Spinoza, Lacan*; Antonio Negri, *Spinoza for Our Time. Politics and Postmodernity*; Geoff Pfeifer, "The New Materialism: Althusser, Badiou, and Žižek"; Gary Zabel, *op. cit.*

90 William McGillivray McMurtrie, "Spinoza: Ontology and the Political".

91 Mariflor Aguilar, "La cuestión del sujeto: Althusser, Balibar", en <https://marifilos.files.wordpress.com/2011/07/la-cuestic3b3n-del-sujeto-althusser-balibar.pdf>. La cita original dice "trascendente" en lugar del más spinozista "infinito".

92 Gary Zabel, *op. cit.*, p. 2.

93 Knox Peden, *op. cit.*, p. 131. Peden cita un texto de Althusser para ilustrar su posición al respecto: "Descubrí en él [Spinoza] una asombrosa contradicción: este hombre que razona *more geometrico* a través de definiciones, axiomas, teoremas, corolarios, lemas y deducciones —por tanto, de la manera más 'dogmática' del mundo— era en realidad un incomparable liberador de la mente. ¿Cómo era posible que el dogmatismo no sólo resultara una exaltación de la libertad, sino que también la 'produjera'? […] Sólo entendí después mientras elaboraba mi pequeña 'teoría' personal de la filosofía como la actividad de postular tesis que a su vez se distanciaran de otras tesis. Noté que la verdad de una filosofía yace enteramente en sus *efectos*, mientras que de hecho sólo actúa a distancia de los objetos reales, por lo tanto, en el espacio de

libertad que se abre a la investigación y a la acción y no únicamente en su forma de exposición" (*idem.*).

94 Mariflor Aguilar, "La cuestión del sujeto: Althusser, Balibar", en *op. cit.*, p. 6.

95 Étienne Balibar, *Spinoza: From Individuality to Transindividuality. A Lecture Delivered in Rijnsburg on May 15, 1993*, pp. 7-8. Se trata de una conferencia pronunciada en la Casa de Spinoza (Het Spinozahuis) de Rijnsburg en los Países Bajos, en la que desarrolló la idea de Spinoza como un teórico de la transindividualidad que había iniciado en trabajos previos. Agradezco a Kabir Abud Jaso la recomendación de este texto, esencial para esta investigación.

96 *Ibid.*, p. 8 (las cursivas son del autor).

97 *Ibid.*, pp. 8-9. "Con *individuación* quiero decir que los individuos se *separan* de su entorno, que de hecho está compuesto de otros individuos; con *individualización* me refiero a que cada individuo es único, o a que no existe tal cosa como individuos 'indiscernibles' (una idea compartida por Spinoza, para quien es una necesidad física, y Leibniz, para quien es una necesidad lógica)" (*ibid.,* p. 9).

98 Esto es denunciado por el filósofo francés Gilbert Simondon, quien sin embargo rechaza el corte spinozista de su trabajo. Balibar procura argumentar que, pese a esto, también desde Spinoza puede pensarse al sujeto como transindividual y evitar así, como Simondon, las trampas de estos dualismos.

99 *Ibid.*, p. 13.

100 *Ibid.*, p. 18 (las cursivas son del autor).

101 *Ibid.,* p. 24.

102 Son comunes en dos sentidos: "son universalmente aplicadas a cualquier objeto y son comunes a todas las mentes humanas (ya que son ideas de propiedades que pueden encontrarse igualmente en el todo y en las partes" (*ibid.,* p. 28).

103 Mariflor Aguilar, "Hacia una política de las identificaciones" en Elisabetta Di Castro y Claudia Lucotti (coords.), *Construcción de identidades*. Véase también Mariflor Aguilar, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*, *op. cit.*, en especial en el capítulo 4.

104 Mariflor Aguilar, *op. cit.*, p. 11.

105 *Idem.*

106 Étienne Balibar, "Tres conceptos de la política: emancipación, transformación, civilidad", en *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*.

107 Baruch Spinoza, *Tratado político*, pp. 80-81.

108 Mariflor Aguilar, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, p. 124.

HERMENÉUTICA Y ESTRUCTURALISMO EN LA OBRA DE MARIFLOR AGUILAR

Jorge Reyes[*]

Escribir sobre los maestros que uno ha tenido, en especial cuando éstos aún viven, es una tarea difícil y peligrosa por muchas razones: el riesgo de herir sensibilidades, de ser identificado con tal o cual facción política, competir por un inexistente certificado de fidelidad a la obra y pensamiento del mentor en turno son sólo algunas de las mezquindades con las que se puede tropezar en el ajetreo de los homenajes. Sin embargo, hay un riesgo mayúsculo frente al cual todos los inconvenientes mencionados con anterioridad parecen insignificantes majaderías que es preferible cometer con la esperanza de que puedan limarse a la postre en la fugaz intimidad de los pasillos de la universidad. El riesgo al que me refiero consiste en saber agradecer al maestro. Es un peligro porque el intento de agradecer puede y suele fallar, no porque no se encuentren los elogios suficientes o porque no se haya correspondido con eficacia a los favores de nuestro antiguo profesor. No, no es ese el riesgo al que me refiero porque, para empezar, el acto de agradecer al que me refiero se distancia del elogio y la civilidad, pues, en cambio, se basa en la proximidad etimológica que Gadamer señala entre agradecer (*danken*) y pensamiento, recuerdo (*Gedanke*), según el cual agradecer es una forma de recordar, de vincularse con el pasado para producir una comprensión de sí mismo. A decir de Gadamer: “No cabe duda de que [en la gratitud] hay un mirar atrás, y un recoger y reunir lo pasado, que a uno le parece que sigue vinculándole […] también en la esencia del pensamiento se da una vinculación pareja con el pasado”.[109] Con base en la acotación de Gadamer puede comenzar a apreciarse la dificultad, el peligro, que late en el intento de agradecer a nuestros maestros. No se trata de falta de humildad o modestia a la hora de reconocer deudas intelectuales, las cuales

pueden pagarse en los silenciosos abonos de esporádicas notas a pie de página o referencias bibliográficas. Se trata, en contraste, de la simple, pero contundente, incapacidad de recoger y reunir lo pasado en una narración que logre el delicado equilibrio entre una imagen de sí mismo en la que el recuerdo de las experiencias y los lazos pasados sea lo bastante sólido como para presentar con claridad el camino que nos ha llevado a ser lo que somos, pero que, a la vez, conserve la necesaria distancia irónica para darnos cuenta de que la densidad de la narrativa producida bien podría ser de otro modo porque es el resultado de un ejercicio de presentación capaz de adoptar otras configuraciones. Agradecer, pues, es vincularse con el pasado —vincularse irónicamente con el pasado, subrayaría yo— para mostrarle al otro hasta qué punto las vivencias comunes constituyen un sedimento en la creación de sí. El riesgo que este proceso entraña, especialmente cuando hay que agradecer a alguien que nos puso a andar en la filosofía, como Mariflor Aguilar, es, por un lado, que el mirar atrás degenere en mero ejercicio narcisista; y, por otro lado, el miedo a admitir que si ese vínculo con el pasado se describe de manera parca y honesta el horizonte del pensar del que nos ocupamos, independientemente de sus contenidos, no es el diáfano y neutral orden de los argumentos, sino la historia del permanente diálogo de nuestros maestros entre sí. En otras palabras, cuando alguien que ha hecho su vida profesional en el terreno de la filosofía agradece a sus maestros no sólo se obliga a crearse una imagen de sí mismo vinculándose con el pasado, sino que ese pasado deja de ser suyo, sus valoraciones y preferencias pierden importancia y lo que emerge es una historia, la filosofía como historia. Para decirlo con François Wahl:

> La filosofía —¿hace falta recordarlo, acaso?— es una *historia* […] No es posible aquí prescindir de los nombres propios, desde el momento que se trata siempre de *sistemas* (o de fragmentos sistemáticos) definidos en su propia constitución como *singularidades*. Desde luego, entre una y otra de tales singularidades hay pasajes, intercambios de problemas y de intentos de respuesta, pues la filosofía puede aspirar a constituir un *campo*, pero son precisamente esos pasajes los que organizan a la filosofía como *historia* […] y no como orden disperso, exento de determinaciones cronológicas […] Se trata, pues, de una historia que —por su cíclico retorno a algunas

grandes opciones— puede volver a transitar los mismos lugares, aunque ignorando siempre lo que ha sucedido entretanto.[110]

Pues bien, lo que quisiera sugerir es que una de las distintas maneras de constituir ese campo, ese orden de singularidades que constituye una historia, es el agradecer, el agradecer como vínculo del pasado en una unidad significativa. Tal vez el filósofo sea, a juicio de Richard Rorty, un arrojador de nombres, pero en el agradecer esos nombres dejan de ser individualidades dispersas y se transforman en una historia. Así pues, cuando se agradece a una filósofa como Mariflor Aguilar no viene al caso la claridad de sus enseñanzas, pues la filosofía no es un recetario de convicciones y posturas que sea necesario administrar en contenidos mínimos para formar buenas conciencias. Agradecerle, en cambio, es recordar, rememorar cómo en el vínculo con ella y por ella surgió una historia como campo de problemas y preguntas. Tal vez en las conversaciones entre colegas lo adecuado no sería preguntar "¿cuál es el campo de tu especialidad?" o "¿qué autores trabajas?", sino "¿a quién agradeces?", pues tal cuestión obligaría al interpelado a dejar en claro cuál es la forma de vínculo con el pasado que forma nuestro espacio de preguntas e inquietudes. Al momento de escribir estas líneas me percato entonces de que la primera figura que adopta mi acto de agradecer a Mariflor Aguilar es el reconocimiento de que, no con poca ironía, pensar no es situarse en el despliegue de una tradición —entendida como proceso de transmisión, *Überlieferung*, como afirma Gadamer—, sino una manera de mirar a partir de la cual elementos en apariencia inconexos muestran una afinidad no temática ni cronológica, que los reúne como piezas de una constelación que emplaza preguntas y exigencias que no se dejan encerrar en las estrechas parcelas en las que se ha dividido la enseñanza de la filosofía.

¿Cuál es la historia, la filosofía como historia, que surgió en mi vínculo con el pensamiento de Mariflor Aguilar? En otras palabras, ¿qué figura del pensamiento emerge al rememorar el camino que hice a su amparo? Los señalamientos previos me sirven para responder con presteza: subjetividad. Desde luego, no

era ese el tema directo y explícito: subjetividad es lo que ha destilado la memoria. El tema era la hermenéutica y leía a Gadamer y a Foucault con la feliz ignorancia de que representaban tradiciones ferozmente opuestas: el primero, portavoz de una filosofía del sentido que busca en la descripción de la experiencia vivida las directrices fundamentales de apertura y orden del mundo como un todo inteligible —de ahí que la noción de horizonte sea más que una metáfora afortunada y desempeñe el papel estricto de una indicación del modo en el cual toda significatividad se despliega a partir de la finitud de la comprensión—. El segundo, Foucault, empeñado en mostrar por medio de una historia de las prácticas y de la conformación del saber cómo el ámbito de la inteligibilidad desborda los límites de la experiencia humana finita y, por ende, de lo que ésta pueda esclarecer en su autoesclarecimiento (por mucho que hunda sus raíces en el suelo ontológico que precede y funda a toda conciencia). ¿Qué los unía? Una respuesta sugería: su común rechazo al proyecto ilustrado; otros, con menos pedantería y mayor conciencia histórica, subrayaban que a pesar de sus antagónicos modos de proceder tanto la ontología hermenéutica como las propuestas próximas al posestructuralismo compartían una crítica a la subjetividad que mediante su autorreflexión funda la objetividad del mundo y en la misma medida toma conciencia de sí misma, como instancia productora de la racionalidad de todo aparecer. Así pues, el desenmascaramiento de las ilusiones de una subjetividad fundante era la bisagra que hacía conmensurables la rehabilitación del prejuicio y la ontología del presente. ¿Pero de qué servía ese malabar exegético?, ¿después del sujeto qué? O para expresar la inquietud retrospectivamente en palabras de Simon Critchley: "la tarea [...] no es decidir *sub specie aeternitatis* si los seres humanos son sujetos o no, sino examinar históricamente qué ocurre cuando el ser humano es concebido como sujeto [...] y si deberíamos seguir pensando a los seres humanos como sujetos".[111] Estas eran las interrogantes que numerosas interpretaciones que vinculaban hermenéutica y estructuralismo no pudieron o no quisieron

examinar, contentándose sólo con dar por muerto al sujeto. Sin embargo, este es el punto en que el pensamiento de Mariflor Aguilar era diferente, no sólo por su propuesta particular de una teoría crítica que incluyera tanto la dimensión realista como la dimensión utópica, sino por la estrategia mediante la cual la llevó a cabo. Mientras autores como Thomas McCarthy, Georgia Warnke o Seyla Benhabib tendían a reconocer la afinidad de hermenéutica y estructuralismo en lo que concierne a su crítica a la subjetividad, pero diferían en el juicio respecto a su significado último: como una posición contraria y perniciosa para la teoría crítica (McCarthy) o como una posición radical más allá de la teoría crítica (Warnke), Mariflor Aguilar los sitúa junto a la teoría crítica, de tal modo que la crítica a la subjetividad deja de entenderse como el rechazo a la reflexión y se convierte de manera decisiva en la negación determinada de cierto modelo de reflexión:

> La naturaleza de la teoría crítica no se juega para nosotros entre la disyuntiva contextualismo/universalismo sino que requiere, además de las formulaciones utópico-universales y de la cercanía a procesos sociales "aberrantes" particulares, la reflexión desde la perspectiva de la dominación.[112]

En aquel entonces no aquilataba el sentido pleno de estas palabras, pero en la rememoración presente puedo identificar el efecto que causaron en la constitución de una historia en la cual la tarea no es desprenderse de la noción de subjetividad para ocuparse de la racionalidad de la acción social, sino entender las condiciones que la hicieron operar como un mecanismo de dominación para suspender su presunción de validez natural dejando abierta la pregunta "¿qué otro tipo de experiencia es posible?". Si hay algo que me ha permitido situar en un campo la escritura indirecta de Kierkegaard, la "imaginación exacta" de Adorno, la *epojé* de la fenomenología trascendental de Husserl o el origen de Benjamin es precisamente esa forma de proceder de Mariflor Aguilar: interpretar históricamente un concepto —en este caso la reflexión— para mostrar que ciertas determinaciones que se presumían inherentes a él en realidad no lo son y se trata únicamente de atributos contingentes. Por ejemplo, al examinar

el camino a lo largo del cual la capacidad para escindirse de la experiencia vivida y para volver inmediatamente sobre sí se consideraron determinaciones necesarias del concepto de reflexión, Mariflor Aguilar encuentra que "debido a que ambos aspectos suelen concebirse indisolublemente unidos es por lo que se facilita el rechazo de la facultad crítica de la reflexión identificándola con el autoconocimiento de la conciencia libre de influjo histórico".[113] Lo que tenemos aquí no es sólo una aclaración del significado del concepto de reflexión ni una mera identificación de la presuposición que debe evitar la crítica, es primordialmente una desgarradura del contexto semántico habitual del concepto de reflexión, posibilitando así su reinserción en una esfera de inteligibilidad distinta, pero siempre teniendo como punto de referencia a la subjetividad, entendida como la corriente de la experiencia vivida. Así, en "Hermenéutica: ¿ver o escuchar?", ella escribe:

> Lo que yo he querido mostrar con esto es la existencia de discursos que articulan tanto la vista como el habla con el ejercicio del dominio sobre los otros. Y […] podría inferirse una valoración opuesta del sentido que suele rivalizar con la vista y con el habla que es el oído […] así como se consideran el habla y la mirada como actividades relacionadas con el poder opresivo, con la escucha ocurre lo contrario.[114]

Aquí la interpretación de la experiencia vivida, en este caso la escucha, despliega un horizonte de sentido en el cual no hay una posición soberana sino una "pasividad autónoma": pasividad porque quien escucha está inerme, expuesto a la interpelación del otro, pero al mismo tiempo autónoma porque no puede delegar la responsabilidad de hacerse cargo del significado de lo escuchado en alguien más. De este modo se ve obligado a elaborar, a vivir en carne propia lo escuchado e incorporarlo a la comprensión de sí mismo. Creo que esa otra vía para pensar la subjetividad es lo que más le tengo que agradecer a Mariflor Aguilar.

Fuentes consultadas

Aguilar Rivero, Mariflor, *Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas*, Facultad de Filosofía y Letras

(FFyL)-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) / Fontamara, México, 1998.

—, "Hermenéutica: ¿ver o escuchar?", en Mauricio Beuchot y Ambrosio Velasco (coords.), *Interpretación, diálogo y creatividad. Quintas Jornadas de Hermenéutica*, UNAM, México, 2003.

Critchley, Simon, *Ethics-Politics-Subjectivity. Essays on Derrida, Levinas & Contemporary French Thought*, Verso, Londres, 1999.

Gadamer, Hans-Georg, *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Trotta, 2002.

Wahl, François, "¿Qué sería de la filosofía sin su historia?", en Gianni Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1992.

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

109 Hans-Georg Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas,* p. 258.

110 François Wahl, "¿Qué sería de la filosofía sin su historia?", en Gianni Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, p. 135 (las cursivas son del autor).

111 Simon Critchley, *Ethics-Politics-Subjectivity. Essays on Derrida, Levinas & Contemporary French Thought*, p. 53 (las cursivas son del autor).

112 Mariflor Aguilar, *Confrontación, crítica y hermenéutica*, p. 15.

113 *Ibid.*, p. 196.

114 Mariflor Aguilar, "Hermenéutica: ¿ver o escuchar?", en Mauricio Beuchot y Ambrosio Velasco (coords.), *Interpretación, diálogo y creatividad. Quintas Jornadas de Hermenéutica*, p. 73.

SOBRE TRAZOS, DIÁLOGO Y PERTENENCIAS

Cecilia Monteagudo[*]

En ese trabajo destacaré brevemente algunos aspectos de los trazos sobre la obra de Gadamer que Mariflor Aguilar nos ofreció en 2005 en su libro *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*. Para concluir, dejaré indicada su articulación con la novedad que nos trae su último tratamiento de la problemática de las “pertenencias” en el actual contexto contemporáneo.[115]

Sin embargo, antes de entrar en materia me permito un comentario personal. Como lectora interesada en la obra del filósofo alemán y docente a cargo de cursos que se ocupan de su filosofía, no he dejado de sorprenderme gratamente de la lectura libre y “productiva”,[116] que Mariflor nos ha ofrecido del pensamiento de Gadamer en los distintos textos, artículos y comunicaciones en los que se ha ocupado de este filósofo. Y con ello, hago referencia a una suerte de “libertad de espíritu” que ella se ha permitido siempre para transitar, aparentemente sin huella de desgarramiento alguno, de la teoría crítica a la hermenéutica filosófica y de la hermenéutica filosófica a la teoría crítica. O por decirlo en otros términos de las “hermenéuticas de la sospecha” a las “hermenéuticas caritativas” y viceversa. Todo lo cual configura, sin duda, una virtud, a la que además se suma el carácter excepcionalmente didáctico de estos tránsitos. Los mismos que de ningún modo diluyen las diferencias entre estas dos aproximaciones, pero nos muestran también la posibilidad de complementación y diálogo que puede haber entre ellas.[117]

Quizá el texto de Alejandro Vigo, “Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea”, podría acercarse en algo a la posibilidad antes señalada, pero éste enfatiza las afinidades e imbricación entre ambas aproximaciones, más de cara a lo que él denomina la

reconstrucción hermenéutica de la racionalidad[118] que a su relevancia para la dimensión ético-política. La lectura de Mariflor en cambio, busca la complementación en ese terreno, lo que la hace más desafiante y, en último término, también capaz de cuestionar una interpretación de la filosofía de Gadamer que la reduce a mera fenomenología de la comprensión sin consecuencias políticas, como es la de Javier Recas Bayón en su libro *Hacia una hermenéutica crítica.*[119] O incluso a otra interpretación más receptiva como la de Gianni Vattimo, pero igualmente preocupada por la sospecha de neutralidad política que recae sobre la hermenéutica de Gadamer.[120]

Ahora bien, es verdad que desde la muerte de Gadamer hasta la fecha se ha ampliado la investigación sobre su obra y redimensionado los términos de los debates a los que ésta dio lugar. Sin embargo, no ha sido igual de frecuente retomar el diálogo de la teoría crítica con la hermenéutica gadameriana. Diálogo al que sin duda la obra entera de Mariflor contribuye de manera destacada desde su temprano texto *Confrontación, crítica y hermenéutica.*[121]

Este último texto, dio cuenta de un debate que, como sabemos, se fue modificando con el tiempo, al punto que Habermas en este nuevo siglo, sin perder una mirada crítica con respecto a la hermenéutica gadameriana, no ha escatimado reconocimientos a su obra. Así, en el texto de homenaje por los 100 años del filósofo, al mismo tiempo que afirma que *Verdad y método* es un libro que durante decenios ha estimulado la discusión filosófica en Alemania como ningún otro, no duda en ubicarse también entre sus críticos, que se han enriquecido por la permanente disposición a la discusión del hermeneuta.[122]

En esta misma línea, la propia Mariflor en el último capítulo de *Diálogo y alteridad*, donde aborda los alcances y límites de la “fusión de horizontes”, tema medular del planteamiento hermenéutico, cita un texto del libro de Habermas *Aclaraciones a la ética del discurso*, que ilustra lo que ella llama una modificación de su postura crítica inicial,[123] y a mi juicio, también una fina comprensión de un tema gadameriano dado a tantos

malentendidos. Me permito citar el texto de Habermas como ejemplo de lo dicho:

> La fusión de horizontes de interpretación a la que según Gadamer apunta todo proceso de entendimiento mutuo no se puede poner lícitamente bajo la falsa alternativa de o bien la asimilación a "nosotros" o bien la conversión "a ellos". Tiene que ser descrita como una convergencia de "nuestras" y de "sus" perspectivas pilotada por el aprendizaje, con independencia de que ahí sean "ellos", "nosotros" o ambas partes quienes tengan que reformar en mayor o menor medida sus prácticas de justificación válidas hasta ese momento.[124]

Por otro lado, al escribir esta ponencia que también busca mostrar la capacidad que ha tenido Mariflor de hacer visible el carácter movilizador, en el sentido ético-político, de la hermenéutica gadameriana, recordaba unas líneas de Manuel Cruz que pertenecen a su libro *Filosofía contemporánea*. En su acápite sobre Gadamer, Cruz sostiene, me atrevo a decir en un ánimo cercano al de nuestra querida amiga, que aunque Gadamer ha configurado el debate que nos concierne y ha dado voz a modos de encarar lo más grave de cuanto nos pasa, no es un pensador cuya vigencia proceda de discípulos e intérpretes que establezcan el canon de interpretación de su obra, sino que la potencia teórica de sus textos invita a diversas formas de exposición.[125] En ese sentido, creo que Mariflor sabe leer esta invitación y aportar conceptualmente a su esclarecimiento.

Vayamos entonces a algunos aspectos puntuales de *Diálogo y alteridad*, fundamentalmente referidos en la introducción al libro y en el capítulo segundo que aborda el tema del diálogo. Dejo para otra ocasión sus interesantes reflexiones sobre otros temas gadamerianos, desarrollados en los capítulos tercero y cuarto del mencionado libro.

Mariflor comienza su presentación preguntándose cómo resuena el nombre de Gadamer en las aulas universitarias y encuentra que en primer término es un nombre rodeado de mitos. El primero, el de ser un mal epígono de Heidegger que en su propuesta dialógica reinstala el humanismo denostado por el maestro; el segundo, el de ser un pietista que reduce la experiencia del mundo y del arte a la experiencia religiosa, y el

tercero, alimentado por el pensamiento crítico, el de ser un pensador conservador al darle a la tradición el papel de autoridad irrebasable.[126]

Hecha esta constatación y sin ningún afán apologético Mariflor reconoce una recepción del pensamiento de Gadamer que va en otro sentido y donde se inscribe su propia interpretación. En esta perspectiva, si se trata de responder a la pregunta sobre la relevancia del pensamiento gadameriano para nuestro presente, Mariflor lo hace.

La hermenéutica filosófica representa una propuesta explícita de racionalidad dialógica, no sólo por partir del eje del lenguaje ni por dialogar con múltiples posturas filosóficas, sino porque tematiza el diálogo en cuanto tal y lo convierte en condición de posibilidad de la racionalidad. En esta línea, la hermenéutica enfrentaría el reto de acceder a la alteridad, reconociéndola en sus diferencias específicas evitando el riesgo de autoproyección, es decir, subsumir al otro bajo nuestro horizonte de interpretación, pero también evitando el riesgo de lo radical y absolutamente inaccesible. Es decir, Gadamer se situaría en el difícil medio camino que apuesta por la posibilidad de acceder a la comprensión de la alteridad, pero con la conciencia de la finitud. Lo que significa admitir que el otro no es transparente, ni la comprensión puede ser completa. En esta misma línea, Mariflor sostiene, que “aunque la propuesta hermenéutica de Gadamer está centrada en la relación entre el intérprete y el texto, la estructura interpretativa que construye incluye un ‘principio de equidad’ que le permite desplazarse hacia terrenos de la ética y la política”.[127]

A lo anterior cabe agregar que, desde la introducción del libro, Mariflor hace explícita la convicción de que, a pesar de las diferencias con las hermenéuticas de la sospecha, en la hermenéutica filosófica hay también un componente crítico muy potente que precisamente se va construyendo sobre la base del intercambio con otros y como un proceso de aprendizaje, que en algún sentido implica también un proceso de autocrítica con consecuencias actitudinales de apertura al otro y a su diferencia.

Y esta posibilidad crítica no está basada para ella en algún deber moral, sino en el hecho de que el pensar no es otra cosa que el aprendizaje mediante la palabra de la vida propia y la de los otros. Esto significa, entonces, asumir

> una verdadera racionalidad dialógico-práctica, cuya tesis fuerte es un "principio de equidad" que se transforma en *condición de alteridad* y que tiene consecuencias conceptuales importantes para la articulación de la hermenéutica con la reflexión social y política.[128]

Respecto de lo dicho hasta este punto quisiera sólo centrarme en la impronta ético-política de este "principio de equidad". Lo interesante aquí es que bien pudo Mariflor desarrollar el análisis de este principio con relación a la obra tardía de Gadamer, donde el carácter dialógico del lenguaje muestra sus potencialidades para la apertura al otro y su diferencia, y el rostro que emerge de la hermenéutica gadameriana es indiscutiblemente el de una filosofía práctica. También pudo escoger otros modelos de experiencia hermenéutica, además de los que la propia obra *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* ofrece, como el "juego del arte", la "traducción", la "comprensión histórica" o la "ética aristotélica". Pero no, ella escoge el modelo de la "interpretación de textos", creo que con acierto. No sólo porque Gadamer lo elige para dar inicio, a partir del capítulo noveno de *Verdad y método*, a la exposición de su propia propuesta hermenéutica, sino porque es el modelo en torno al cual se han desarrollado las críticas más agudas y construido los mitos antes aludidos.

Pues bien, el modelo de la "interpretación de textos", natural a la tradición hermenéutica de la que procede Gadamer, requirió, sin embargo, una serie de aclaraciones posteriores a *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* como el ensayo "Texto e interpretación", que comprometió un debate con Derrida al que nos referiremos brevemente más adelante.[129] En cuanto a Gadamer, desde su primera obra, se lo puede ver confrontándose con las limitaciones de la "interpretación de textos" respecto del "diálogo vivo" para esclarecer el carácter dialógico de toda experiencia interpretativa. En ese sentido, para

Mariflor, el "principio de equidad" surge como una exigencia de la propia experiencia interpretativa, motivada por la intención de recuperar el dinamismo de la pregunta y respuesta del "diálogo vivo". Es decir, este principio que es también base de la "construcción de la alteridad" sería el resultado de una enmienda que debemos aplicar frente a las limitaciones expresas del texto escrito, pero a la larga también a las de toda experiencia interpretativa que no quiera caer en la mera autoproyección. Enmienda que no es otra cosa que abrir el horizonte de interpretación del texto, dejándonos interpelar por él, de tal modo, como dice Mariflor, "que en las idas y venidas del diálogo ambos horizontes [los del lector o intérprete y los del interlocutor o texto] se constituyan en su diferencialidad, identificándose cada uno con su propia historia y con sus propias tradiciones".

Pero este abrir el "horizonte de interpretación" del texto, anota Mariflor, requiere una "ayuda dialéctica" y ésta no es otra cosa que "reforzar el discurso del otro" para encontrarlo significativo, siendo esto último lo que funda la "condición de alteridad" y hace posible, en su concepto, "que se diseñe la problemática social e intercultural de la hermenéutica".[130]

Pero en este punto Mariflor también nos recuerda que esta fraseología de Gadamer, que incluye temas como "atender al otro", "escuchar al otro", nos ubica claramente en el terreno de la ética y la política y nos obliga a escapar en la medida de lo posible de un discurso doctrinario de la piedad,[131] al mismo tiempo que busca una estrategia que nos aleje de una lectura de las problemáticas del diálogo y la alteridad en términos de buenas intenciones. En su concepto, eso se puede lograr en una profundización de la *eumeneîs élenchoi* aludida por Gadamer en el contexto del debate con Derrida y a la que Mariflor dedica las últimas dos secciones del capítulo que venimos comentando.[132]

Como se sabe, Gadamer había sostenido en "Texto e interpretación" que es esperable un componente de "buena voluntad" en dos interlocutores que desean sinceramente entenderse y llegar a un consenso.[133] Pues bien, a la conferencia de Gadamer le siguió un comentario de Derrida, bajo el título

"Las buenas voluntades del poder", en donde el filósofo francés reprocha a Gadamer, entre otras cosas, manejar un concepto de "buena voluntad" de resonancias kantianas y metafísicas, inadmisibles después de la crítica heideggeriana a la metafísica de la voluntad.[134] Gadamer recusará tal cuestionamiento y, en su réplica, será enfático en señalar que el término "buena voluntad mienta lo que Platón llama *eumeneîs élenchoi*". Es decir, la "disposición a no tener la razón a toda costa" y antes de rastrear los puntos débiles del otro, más bien hacer al otro tan fuerte como sea posible, de modo que su decir sea revelador. La "buena voluntad", desde el punto de vista de la *eumeneîs élenchoi*, sería algo que nos es requerido a todos, incluso a los inmorales cuando se esfuerzan por comprenderse mutuamente. Por ello, según Gadamer, dicha disposición lejos de referir a la acepción kantiana del término, tendría más bien que ver "con la diferencia entre dialéctica y sofística".[135] Diferencia también abordada en el capítulo 11 de *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, cuando Gadamer busca rehabilitar el modelo de la dialéctica platónica y la presenta como el "arte de pensar que es capaz de reforzar lo dicho desde la cosa misma".[136]

Ahora bien, respecto a lo abordado en estos últimos párrafos, no son pocos los intérpretes de la obra de Gadamer que han destacado las afinidades que existen entre la apertura a la alteridad del planteamiento hermenéutico y el "principio de caridad" propuesto por Donald Davidson, quien también asume que lo que se trata de entender tiene que constituir un todo coherente.[137] Incluso entre ellos algunos han planteado que precisamente Davidson puede ayudar a alejarnos de una lectura ingenua con respecto a la apertura a la alteridad gadameriana.[138]

En esta línea de interpretación, Mariflor también sostiene en *Diálogo y alteridad* y en otros textos que ha dedicado al análisis de la *eumeneîs élenchoi* propuesta por Gadamer, que dicha expresión justifica ampliamente el parentesco que puede plantearse con "el principio de caridad" de Donald Davidson.[139] Sin embargo, también nos recuerda que el propio Gadamer en su brevísima respuesta al texto de David C. Hoy, mantuvo sus

reservas respecto de esta aproximación, reclamando que en Davidson no encontraba suficientemente destacado el carácter especulativo del lenguaje que debiera preservarse en el esfuerzo de "reforzar el discurso del otro". Es decir, desde la perspectiva de Gadamer, Davidson se movería en una aproximación al fenómeno de la interpretación como algo que tiene que ver fundamentalmente con la adquisición del conocimiento correcto, más que con la ontología de la vida comunicándose a través del lenguaje.[140]

De este modo, el carácter especulativo del lenguaje que reclama Gadamer, no sólo nos obligaría a un saber entrar en el juego de las "cosas mismas" que hablan en el lenguaje, sino que también implica asumir que el comprender significa primariamente entenderse en la cosa y sólo secundariamente destacar y comprender la opinión del otro como tal. Por eso, precisa Gadamer, "la primera de todas las condiciones hermenéuticas es la precomprensión que surge del tener que ver con el mismo asunto" y sólo desde esto "se determina lo que puede ser considerado como sentido unitario".[141]

Ahora bien, respecto de estas reservas, Mariflor sostiene que quizá lo que Gadamer quiso distinguir es que lo que se revela del interlocutor en la *eumeneîs élenchoi* no es un determinado saber ni un discurso con un contenido específico, sino lo que se revela es un determinado no saber, un estado de perplejidad, una capacidad de preguntar. Siendo así, afirma Mariflor, que cuando se "refuerza el discurso del otro" lo que se está reforzando es la capacidad del otro de interpelarme, de situarme en la palabra de la tradición, de situarme en el medio de la historia efectual. Es decir, la *eumeneîs élenchoi* antes de ser un principio de consistencia o condición del diálogo es, en primera instancia, una "condición de alteridad".[142]

En este sentido, para Mariflor, más allá de las afinidades o diferencias con Davidson, esta *eumeneîs élenchoi* como "condición de alteridad", además de obligarnos a destejer las precomprensiones implícitas que distorsionan la realidad del otro, también tiene consecuencias sobre nuestra identidad, pues nos

obliga a asumir la propia condición de perspectiva y nuestra capacidad de cambio. Por ello, en último término, sólo se puede afirmar que hemos comprendido, cuando se producen al mismo tiempo cambios identitarios.

Esto significa que la transformación del intérprete o de los interlocutores en el proceso dialógico puede ser también trasformación hacia la "construcción de algo común". Una comunidad primaria, que según Mariflor, es lo que mejor ilustra lo que suele llamarse "fusión de horizontes", y en tanto tal, se convierte también en condición de posibilidad para construir otras instancias comunes urgentes para una democracia incluyente.[143]

El libro *Diálogo y alteridad* se ocupa en los capítulos tercero y cuarto del vasto tema del lenguaje y de los alcances y límites de la "fusión de horizontes", mostrando los ángulos más políticos de estos planteamientos gadamerianos que, sin embargo, ya no comentaremos.

Para terminar, nos interesa más bien sólo dejar indicada la articulación entre los planteamientos de Mariflor que hemos reseñado, hasta ahora, con la problemática de las "pertenencias" que la autora aborda en su último libro *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*.

En la introducción a este libro, Mariflor comienza señalando que pertenencia, movilidad y resistencia son tres modos de ser y estar en el mundo que nos definen y que van adoptando diferentes posiciones en la vida de los grupos y los individuos de acuerdo con las prácticas específicas de acción. De tal modo que podemos hablar de un lado positivo como oscuro tanto del nomadismo contemporáneo como de las "pertenencias" que articulan a los diferentes grupos humanos en el mundo.[144] En particular, Mariflor nos dice lo siguiente sobre la pertenencia:

> La pertenencia habla de la situación inevitable para todos de que se reconozca o no, se es parte de algo, y ese "algo" al que se pertenece nos precede, es a lo que estamos incorporados y a la vez nos constituye. Puede ser variada la reacción de los sujetos al hecho de pertenecer pero su importancia es de tal manera trascendente que se concibe como un factor detonante de la formación de la subjetividad, así como de la formación de la comunidad. Se pertenece al lenguaje, y a la tradición, a la raza, la religión, al

género o al territorio, se pertenece en fin a los tejidos sociales y a sus relaciones, prácticas, rituales y experiencias que los forman.[145]

Así, las "pertenencias" pueden entonces ser tomadas, sin duda, de maneras distintas, dar lugar a la exclusión o a la construcción de una comunidad abierta, que se modifica de cara a la alteridad que trae la movilidad de ingentes cantidades de seres humanos en nuestros días. Pero también este mismo contexto, como lo señala Mariflor, puede dar lugar a formas de pertenecer que se expresan en la resistencia, donde "pertenecer es resistir" y "resistir puede ser construir" en el sentido político y emancipatorio.[146]

Desde esta perspectiva, la "pertenencia" ontológica en clave gadameriana debiera también saber exhibir su potencial emancipador, para no quedar atrapada en una lectura determinista que la hace equivalente al sometimiento. Del mismo modo, como Mariflor sostiene, que la tradición sea para Gadamer algo irrebasable no quiere decir que esta pertenencia ontológica sea invariable. Por el contrario, ella no sólo puede constituir la condición de posibilidad para abrirnos a la alteridad, sino también para potenciar la resistencia de los pueblos, construyendo para ellos verdaderas alternativas de existencia.[147]

Fuentes consultadas

Aguilar Rivero, Mariflor, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, 2005.

—, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*, FFyL-UNAM / Juan Pablos, México, 2013.

——, “Eumeneis elenchoi: condición de alteridad”, en Luis Sáez Rueda, Juan José Acero Fernández, José Antonio Pérez Tapias, Juan Antonio Nicolás Marín y José Francisco Zúñiga García (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 2004.

——, “Experiencia de la alteridad. Sobre capítulo 11 de *Verdad y método*”, en Mariflor Aguilar (coord.), *Entresurcos de* Verdad y método, FFyL-UNAM, México, 2006.

——, *Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas*, FFyL-UNAM / Fontamara, México, 1998.

Cruz, Manuel, “Gadamer, una razón hecha lenguaje”, en *Filosofía contemporánea*, Taurus, Madrid, 2002.

Derrida, Jaques, “Las buenas voluntades del poder (Una respuesta a Hans-Georg Gadamer)”, en *Cuaderno Gris*, núm. 3. Dedicado a “Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida”, coord. por Antonio Gómez Ramos, Universidad Autónoma de Madrid, 1998.

Gadamer, Hans-Georg, “Reply to David C. Hoy”, en Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court (Library of Living Philosophers, XXIV), Chicago, 1997.

——, “Texto e interpretación”, en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1992.

——, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1977.

——, “Pese a todo, el poder de la buena voluntad”, en *Cuaderno Gris*, núm. 3. Dedicado a “Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida”, coord. por Antonio Gómez Ramos, Universidad Autónoma de Madrid, 1998.

Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003.

Habermas, Jürgen, “¿Cómo es posible la metafísica después del historicismo?”, en Jürgen Habermas, Richard Rorty, Gianni Vattimo, Rüdiger Bubner, Erwin Teufel, Michael Theunissen, Günter Figal y Hans G. Ulrich, *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Síntesis, Madrid, 2003.

—–, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000.

Hoy, David C., "Post-Cartesian Interpretation: Hans-Georg Gadamer and Donald Davidson", en Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court (Library of Living Philosophers, XXIV), Chicago, 1997.

Quintanilla, Pablo, "La hermenéutica en diálogo con otras tradiciones", en Cecilia Monteagudo y Fidel Tubino (eds.), *Hermenéutica en diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*, Pontificia Universidad Católica de Perú (PUCP), Lima, 2009.

Recas Bayón, Javier, *Hacia una hermenéutica crítica. Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.

Sáez Rueda, Luís, "La palabra naciente: la comprensión gadameriana del lenguaje en diálogo con la filosofía analítica", en Teresa Oñate y Zubía, Miguel Ángel Quintana Paz y Cristina García Santos (eds.), *Hans-Georg Gadamer. Ontología estética y hermenéutica*, Dykinson, Madrid, 2005.

Vattimo, Gianni, "Hermenéutica, democracia y emancipación", en Cecilia Monteagudo y Fidel Tubino (eds.), *Hermenéutica en diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*, PUCP, Lima, 2009.

—–, "La vocación nihilista de la hermenéutica", en *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991.

—–, "Hermenéutica: nueva *koiné*", en *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991.

Vigo, Alejandro, "Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea", en Francisco de Lara (ed.), *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in memoriam*, Plaza y Valdés, Madrid, 2011.

[*] Pontificia Universidad Católica del Perú.

[115] Mariflor Aguilar, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*.

[116] Mariflor Aguilar, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*.

[117] Uso la expresión "lectura productiva" en el sentido gadameriano del término. Como lo señala Gadamer, el sentido de un texto supera a su autor no ocasionalmente sino siempre. Por eso la comprensión no es nunca un comportamiento sólo reproductivo, sino que es a su vez siempre productivo. A lo que añade que cuando se comprende siempre se

comprende de un modo diferente. Véase Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*.

[118] Por cierto, un aire de familia ricoeureano no está lejos de estos esfuerzos.

[119] Véase Alejandro Vigo, "Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea", en Francisco de Lara (ed.), *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in memoriam*.

[120] Javier Recas Bayón, *Hacia una hermenéutica crítica. Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*.

[121] Véase, entre otros textos sobre la recepción crítica que Gianni Vattimo tiene de Gadamer, "Hermenéutica, democracia y emancipación", en Cecilia Monteagudo y Fidel Tubino (eds.), *Hermenéutica en diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*; "La vocación nihilista de la hermenéutica", en *Más allá de la interpretación*; "Hermenéutica: nueva *koiné*", en *Ética de la interpretación*.

[122] Mariflor Aguilar, *Confrontación, crítica y hermenéutica.*

[123] Jürgen Habermas, "¿Cómo es posible la metafísica después del historicismo?", en Jürgen Habermas, Richard Rorty, Gianni Vattimo *et al.*, *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*.

[124] Citado en Mariflor Aguilar, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, p. 122.

[125] Jürgen Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*.

[126] Véase Manuel Cruz, "Gadamer, una razón hecha lenguaje", en *Filosofía contemporánea*.

[127] Véase Mariflor Aguilar, *Diálogo y alteridad*. *Trazos de la hermenéutica de Gadamer.*

[128] *Ibid.*, p. 20.

[129] *Ibid.*, p. 24.

[130] Véase Hans-Georg Gadamer, "Texto e interpretación", en *Verdad y método II*, pp. 319-348.

[131] Mariflor Aguilar, *Diálogo y alteridad*. *Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, p. 62.

[132] Curioso que una hermenéutica crítica como la de Vattimo no se plantee ese tipo de preocupación al hacer de la *pieta*s un concepto central del pensamiento débil y su proyecto de emancipación.

[133] Véase Mariflor Aguilar, *Diálogo y alteridad*. *Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, pp. 64-81.

[134] Véase Hans-Georg Gadamer, "Texto e interpretación", *op. cit*.

[135] Véase Jaques Derrida, "Las buenas voluntades del poder (Una respuesta a Hans-Georg Gadamer)", en *Cuaderno Gris*, núm. 3, Antonio Gómez Ramos (coord.), "Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida", Universidad Autónoma de Madrid, 1998, pp. 43-44.

[136] Véase Hans-Georg Gadamer, "Pese a todo, el poder de la buena voluntad", en *Cuaderno Gris*, pp. 45-47.

[137] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit*., p. 445.

[138] Véase, entre otros, Jean Grondin, *Introducción a Gadamer,* p. 133; David C. Hoy, "Post-Cartesian Interpretation: Hans Georg Gadamer and Donald Davidson", en Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*; Luís Sáez Rueda, "La palabra naciente: la comprensión gadameriana del lenguaje en diálogo con la filosofía analítica", en Teresa Oñate y Zubía *et al*. (eds.), *Hans-Georg Gadamer. Ontología*

estética y hermenéutica; Pablo Quintanilla, "La hermenéutica en diálogo con otras tradiciones", en Cecilia Monteagudo y Fidel Tubino (eds.*), Hermenéutica en diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*; Alejandro Vigo, "Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea", *op. cit.*; así como la propia Mariflor en el libro que venimos comentando, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, *op. cit.*

[139] Es el caso de Vigo y Hoy en los artículos mencionados.

[140] Mariflor Aguilar, "Eumeneis elenchoi: condición de alteridad", en Luis Sáez Rueda, Juan José Acero Fernández, José Antonio Pérez Tapias, Juan Antonio Nicolás Marín y José Francisco Zúñiga García (eds.), *El legado de Gadamer*; Mariflor Aguilar, "Experiencia de la alteridad. Sobre capítulo 11 de *Verdad y método*", en Mariflor Aguilar (coord.), *Entresurcos de* Verdad y método; Mariflor Aguilar, "Hermenéutica y crítica", en Teresa Oñate y Zubía *et al*. (eds.), *Hans-Georg Gadamer. Ontología estética y hermenéutica*, *op. cit.*

[141] Véase Hans-Georg Gadamer, "Reply to David C. Hoy", en Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, *op. cit*.

[142] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.,* p. 364.

[143] Mariflor Aguilar, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, p. 74.

[144] *Ibid*., p. 79.

[145] Véase Mariflor Aguilar, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias,* pp. 9-12.

[146] *Ibid.,* p. 9.

[147] *Ibid.,* p. 126.

ABRIR EL CAMINO DEL PENSAR DESDE LA HERMENÉUTICA

María Antonia González Valerio[*]

¿Cómo hacer el balance de una larga trayectoria filosófica, la de Mariflor Aguilar Rivero?, ¿cómo acompasar con estas líneas el sentimiento de una herencia continua e intensa?, ¿cómo mostrar en palabras la significación de un encuentro distendido por el que seguimos transitando sin conclusión posible ni deseada?, ¿cómo convertir en texto un agradecimiento profundo que rebasa el ámbito de la filosofía? Será éste el intento de transmutar el tiempo en relato, el intento de dar cuenta de un diálogo filosófico atravesado por una amistad perenne.

Desde hace casi veinte años he ido acompañando el camino del pensar que Mariflor Aguilar ha abierto. Este acompañamiento ha sido intrincado, pasando por momentos de una gran cercanía y por otros que han consistido en un mirar de lejos. A la inconsistencia de nuestra vecindad filosófica se contrapone la fuerza de una amistad certera, duradera, clara.

Hablar de la obra de Mariflor, así con nombre propio, me representa casi un esfuerzo biográfico, no porque pretenda relatar su vida, por lo menos no aquí ni en este momento, sino porque el tipo de filosofía que ella ha desarrollado la ha encarnado en una manera de estar en el mundo, en la academia, en la resistencia.

Puedo distinguir cuando menos tres momentos en su camino del pensar. El primero, cruzado por la crítica de la ideología, althusseriano, habermasiano, foucaultiano, marxista.[148] Pensar desde el compromiso político, histórico y ético; pensar desde la voluntad de actuar, desde el deseo de transformación, desde el abatimiento que a veces inundaba al Colegio de Filosofía, tomado por quienes detentaron un poder en el que no querían resquicios. Una fase de resistencia. De pelear un lugar para la crítica allí donde ésta quería ser dicha solamente en términos lejanamente

griegos y extrañamente germanos. De esa primera fase, solamente tengo los relatos, los textos e imágenes borrosas de quienes nos precedieron en esta comunidad que habitamos.

Cuando encontré a Mariflor, por azar, por no saber qué seminario tomar y acabar inscribiéndome en algo que alguien me dijo que era althusseriano, se hallaba ya transitando su segunda fase, en la que esforzadamente intentaba coincidir o al menos no traicionar aquella época primera. En 1998 había un apogeo de la hermenéutica, la cual, de algún modo, se había convertido en un bastión del pensamiento de quienes se habían formado en la escuela marxista en la facultad y que tras su caída buscaban otros ámbitos, otros horizontes desde los cuales insistir en las preocupaciones de antaño (que siguen siendo las de hoy).

Entre la pinza estranguladora de la filosofía analítica empoderada en el Instituto de Investigaciones Filosóficas, con sus llamados a la profesionalización, a la escritura en inglés y a un cientificismo epistemológico, por un lado, y por otro, del seminario de metafísica de la facultad, con lecturas interminables de los griegos bajo la influencia de Eduardo Nicol y un heideggerianismo que nunca llegó demasiado lejos; era necesario fundar un sitio que permitiera andar sin asfixiarse, que dejara lugar a lo plural y lo diverso y eso fue lo que precisamente representó la hermenéutica en aquellos momentos: una estrategia de confrontación.

En ese mismo año de 1998 Mariflor publicaría en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) su segundo libro, titulado *Confrontación, crítica y hermenéutica*, en el que procura incidir en el debate que se había abierto entre la crítica a la ideología habermasiana,[149] los análisis de Paul Ricoeur sobre Freud y la escuela de la sospecha,[150] y la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, en cuya obra magna, *Verdad y método,* encontraríamos muchas de nosotras un asidero para la reflexión desde la ontología del lenguaje. A ese debate álgido en la escuela alemana desde los años setenta,[151] después se unió la confrontación con Jacques Derrida y el posestructuralismo,[152] lo que también tuvo

eco en esta facultad, enfrentando a derridianos con gadamerianos. Lejanos tiempos ya.

El seminario de hermenéutica que Mariflor dirigía es una época que merece historizarse y guardar en las memorias de esta facultad. Algunos de los conceptos centrales de la hermenéutica gadameriana estaban puestos ya en acción en aquel seminario, en el que la figura de Mariflor era extraña y enigmática. Nos dábamos cita allí algunos estudiantes que después llegaríamos a formar parte de la planta docente de esta facultad (dicho sea de paso, no sin el apoyo constante de ella, quien confió generosamente en nuestras capacidades intelectuales y luchó por incorporarnos a la academia).[153]

Nos formamos ahí, en medio de interminables discusiones que recorrían la historia del pensamiento, que requerían un alto esfuerzo conceptual y una capacidad dialógica que pocas veces es puesta en práctica en nuestro medio. Aprender a argumentar, a hacerse a un lado, a no querer tener la última palabra (como toda buena hermeneuta), a salirse del texto, a plantear problemas y a escuchar más allá de simpatías o tolerancias, hacía que en cada sesión acaeciera "la cosa misma" del pensar como decía Gadamer. Un verdadero diálogo hermenéutico.

Para que funcionara, la enigmática figura de Mariflor recusaba cualquier posición central y no imponía doctrina alguna. Lanzaba provocaciones, reía y se hacía a un lado, dejaba pasar los flujos conceptuales y argumentativos, retomaba, redirigía, insistía, y, de nuevo, se hacía a un lado. Un vaivén, un juego en el que lo que se representaba no eran figuras del ego, sino el mismo lenguaje filosófico que iba y venía entre unas y otros, adquiriendo tonalidades individuales según por quien pasara, pero sin censura, sin corrección. Nadie andaba en búsqueda de la verdad. Más bien asistíamos y participábamos gozosamente del coloquio, de la fiesta, guiados por el hilo conductor de las lecturas, iniciar con Gianni Vattimo y luego pasar años leyendo y releyendo *Verdad y método*, a pesar de la interrupción que tuvo el seminario durante la huelga del 99.

Si hago hincapié en el seminario de hermenéutica es porque tuvo un lugar fundamental en la academia mexicana los años que estuvo vigente. No solamente era un lugar en el que nos reuníamos para aprender a leer y a discutir, sino que además nos formaría como docentes y como filósofas. Y no he conocido otro seminario que tuviera ese impulso para el pensamiento de una generación (sobre todo, porque pensar no es someterse a la égida de quien detenta el poder en el circo académico-administrativo de esta universidad). El número de publicaciones que brotaron de allí es ya incontable; de textos colectivos a monografías, produjimos en conjunto, como comunidad, decenas de libros y artículos que son parte de la historia de la hermenéutica en México.

Además del seminario, en los años del reinado hermenéutico nos reuníamos también anualmente en las Jornadas de Hermenéutica, convocadas por Mauricio Beuchot y Ambrosio Velasco, y de las que ya no se publicaron todas las memorias, desafortunadamente. Por allí estarán perdidos los textos en alguna computadora y algún día habrá alguien que quiera editarlos y publicarlos, y seguir relatando la historia de este movimiento.[154]

Si la hermenéutica pudo convertirse en una *koiné* en la Facultad de Filosofía en esos años, fue porque representó la posibilidad de inventar caminos en los que cabía la diferencia, donde se podía disentir en el diálogo y donde de a poco cada quien fue haciendo su propio sendero.

Desde la consigna que Mariflor ha defendido incansablemente: “escuchar la voz de la otra”, porque a menudo es más importante escuchar que decir, el círculo hermenéutico se convirtió en un momento luminoso de la historia reciente de la filosofía en México que produjo y sigue produciendo mucho pensamiento.

Para poder pasar a la tercera fase del camino del pensar de Mariflor, habrá que detenerse en su tercer libro *Diálogo y alteridad* de 2005, en el que se empiezan a ver ya las líneas que habrían de marcar su cambio hacia las ciencias sociales (su retorno, habría que señalar con más justeza, porque el periodo

hermenéutico de Aguilar está claramente marcado por esta tensión entre crítica —que entiende como un proceso social— y hermenéutica, y por el anhelo de pragmatizar la hermenéutica, es decir, de buscar convertirla en una herramienta reflexiva que permitiera ir más allá de los problemas teóricos y de los conceptos filosóficos, para que se vinculara directa y fehacientemente con temas sociales; a mí siempre me ha parecido que el deseo de Mariflor ha estado en el activismo, como lo hizo en sus inicios y hacia donde ha llegado ahora nuevamente).

Diálogo y alteridad es el resultado de una larga reflexión sobre los problemas centrales que plantea la hermenéutica gadameriana desde una perspectiva ético-política. El principal concepto que aporta es el de "condición de alteridad". Del tema del diálogo, que vuelve a aparecer en este texto, Mariflor se centra en el problema del reconocimiento de la alteridad, puesto que encuentra que la forma casi privilegiada de pensar y acceder a la alteridad es el diálogo comprensor, concretamente el "diálogo vivo" que identifica con el intercambio de preguntas y respuestas. Incluso llega a aducir contundentemente que "el diálogo vivo es el modelo hermenéutico", y, repito, no fue otra cosa el modelo que implantó en el seminario. Eso significa no sólo que el diálogo es el modelo de la hermenéutica, sino además que la hermenéutica es el modelo de comprensión de la alteridad, puesto que sería aquel pensamiento o aquella praxis que piensa a la otra en términos de inclusión y no de exclusión. Temas estos que serán caros a la tercera fase de Mariflor y que, como se ve, están anticipados desde la hermenéutica, la cual, finalmente, logró convertir en herramienta metodológica para pensar la realidad, o la parcela de lo real por la que habría de interesarse en los últimos años. Pero sobre esto volveré más adelante.

Para Mariflor se trata del binomio conjuntivo de diálogo y alteridad, pues "el diálogo está articulado [...] con la suma —y no con la resta— de fuerzas, la dialogicidad se inscribe en la perspectiva de la cuestión de la alteridad, del encuentro con lo otro, con lo diferente de mí, de mi propio yo o de mi propia palabra".[155]

¿Cómo reconocer a la otra, cómo reforzar su discurso? La respuesta que Mariflor dio en ese entonces fue: reconociéndose a una misma, reforzándose a una misma. La que da ahora implica el compromiso directo con las comunidades, su escucha atenta y la denuncia irredenta de lo que sucede en ciertas partes del territorio nacional.

Pero, como ella bien señala, no hay reconocimiento de la alteridad si no se comienza por la propia transformación. Y vaya que ha pasado por muchas transformaciones. Mas siguiendo con la hermenéutica y con la "condición de alteridad", hay que señalar que si no se resalta e inspecciona el propio horizonte de interpretación, si no se indica la diferencia entre el yo y el tú, no es posible escuchar la voz de la otra y comprenderla como distinta. En eso consiste la condición de diferencia o "condición de alteridad" que Mariflor plantea.

La "condición de alteridad" postulada se transmuta en un principio para repensar la identidad, al punto que "Sólo si se producen cambios identitarios se puede decir que hemos comprendido".[156] El sí mismo se ve transformado tras la experiencia con la alteridad, no somos quienes éramos después de haber realizado el hegeliano "regreso a sí mismo desde el ser otro". La alteridad queda de ese modo dibujada como aquello desde lo que construyo mi ser. Lo que significa que sólo en la medida en que esté dispuesta a reconocer a la otra como diferente y ponderarla podré alcanzarme a mí misma. Visto así ya no se trata tanto de un deber moral para con la otra, apuntalado en la buena voluntad, sino en un principio existencial de darse el propio ser, construirse el propio ser en la comprensión y enfrentamiento con la alteridad.

La cuestión del reconocimiento hace su entrada aquí, y Mariflor no duda en afrontar algunos de los principales problemas que tal tema ha generado. ¿Cómo pensar el reconocimiento de un modo distinto a la mera repetición de lo ya conocido?, ¿cómo reconocer lo diferente si lo interpretamos siempre desde nuestro propio horizonte y, por ende, lo incluimos en nuestra visión del mundo anulando con ello sus rasgos propios?, ¿cómo abordar, desde tales

cuestionamientos, el enfrentamiento entre dos culturas?, ¿qué quiere decir, en última instancia, reconocer la alteridad en tanto que alteridad más allá de la mera constatación de que lo otro es diferente, esto es, cuál es el nivel de compromiso ético-político que se juega en el reconocimiento? En medio de todas estas interrogantes se cruza también el problemático tema del reconocimiento de la autoridad de la tradición, que en ciertos momentos ha generado una oposición entre hermenéutica y crítica, oposición contra la que Mariflor arremete y frente a la cual ha postulado su "hermenéutica crítica". Esto la condujo finalmente al momento de la aplicación gadameriana, es decir, además de la interpretación y la comprensión, está la aplicación, cuando se hace efectivo el saber práctico y se le ejecuta en aras de la escucha, la diferencia, la condición de alteridad y el diálogo.

La tercera fase en el camino del pensar de Mariflor consiste precisamente en eso. En la aplicación de su hermenéutica crítica sobre problemas sociales de nuestra contemporaneidad. Decía líneas arribas que tuvo que ocurrir una transformación en ella misma al momento de convertir en experiencia el concepto de "condición de alteridad". Tal transformación consistió en el cambio del seminario de hermenéutica o, mejor dicho, en su fin, para girar hacia las ciencias sociales.

Inauguró entonces un grupo de trabajo interdisciplinar en el que se dieron cita historiadores, filósofos, latinoamericanistas, politólogos y los recientemente formados por ella teóricos de la licenciatura en Desarrollo y Gestión Interculturales, de la cual heroicamente fue la coordinadora en años recientes. El paso de la filosofía a lo social, del concepto a la acción puede ser quizá la actitud más sincera y coherente de Mariflor consigo misma y con su pensamiento, y por ello habría que felicitarla, porque se requiere mucho coraje y mucha decisión para transformarse en lo que una observa detrás del espejo; como decía Gadamer, "La intimidad con que nos afecta la obra de arte es, a la vez, de modo enigmático, estremecimiento y desmoronamiento de lo habitual. No es sólo el 'ese eres tú' que se descubre en un horror alegre y terrible. También nos dice: '¡Has de cambiar tu vida!'".[157]

Si bien yo solamente he mirado de lejos (porque soy muy metafísica) la tercera fase de su camino, he de reconocerle la entereza con que la ha llevado a cabo. Del seminario de hermenéutica, de la comodidad que siempre representa la reflexión desde el escritorio, saltó al trabajo de campo, se fue con sus estudiantes a Chiapas, recorrió ríos y montañas a bordo de un jeep, y se fue a hacer investigación de lo que pasaba con el proyecto de las ciudades rurales, una infamia del entonces gobierno panista para desplazar a los campesinos de sus tierras y hacinarlos en unos gallineros mal construidos a los que como mala broma denominó con el oxímoron de ciudades rurales. De tal investigación surgió el libro colectivo, coordinado por ella, *Depredación: ciudades rurales, comunidades intervenidas y espacios en conflicto*. En su aportación a este volumen hace un recuento de lo sucedido con el proyecto, lo denuncia y tipifica la estrategia de exclusión a partir del binomio dispersión-pobreza. Después, su trabajo se movería hacia el proyecto de ciudades rurales en la sierra norte de Puebla.

En múltiples foros y a través de la publicación de varios artículos fuera del ámbito académico, se convirtió en una voz necesaria de denuncia de lo que estaba sucediendo y de lo que poco o nada se decía en los medios oficiales de información. Su foco de atención está ahora en las mineras, y en su claro poder de depredación ejecutado desde el sistema de corrupción que es la marca indeleble e inmóvil de los gobiernos mexicanos. Ojalá que su voz se escuche mucho más lejos de estos recintos universitarios, porque es necesario, porque es incluso un deber, no callar y resistir.

Con eso llego a su último libro, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias* en el que se arroja a pensar temas actuales en los debates filosóficos, sociológicos y políticos. ¿Cómo desarrollar hoy en día estrategias en el mundo global que nos permitan sobreponernos y seguir resistiendo a la barbarie que atestiguamos a escala planetaria?, ¿cómo pensar desde la catástrofe?, ¿cómo articular el trabajo académico con el activismo social?, ¿cómo aportar conceptos y marcos teóricos que nos lleven

más allá de la digna rabia, más allá del grito ensordecedor con el que nos ahogamos impotentes en nuestra sociedad quebrada por la violencia?

A través de su análisis del nomadismo, la pertenencia y la resistencia, Mariflor construye un ribazo en el que nos podemos mover buscando líneas y argumentos para estructurar cambios, incidencias, acciones que van de lo íntimo a lo comunitario.

La llamada a la escucha, a la condición de alteridad, al diálogo vivo se transmutan aquí en una convocatoria a resistir, desde donde sea y como sea, para construir la trinchera que permita actuar. "Resistir es la opción en prácticamente todos los casos de nuestro presente mexicano",[158] dice Mariflor en este texto donde explora diferentes modelos de resistencia, de crítica al poder, de generación de posiciones identitarias y procesos de subjetivación, de reapropiaciones de territorios, de un despertar de la conciencia crítica y de inventar nuevas formas de organización que propicien otros modos de vida. El concepto que le permite articular todo ello es el de pertenencia, pues, "hay formas de pertenecer que potencian la resistencia de los pueblos construyendo para ellos verdaderas alternativas de existencia".[159]

¿A qué pertenecemos?, ¿cómo apropiarnos del territorio nuestro?, ¿cómo heredar la tradición de forma activa y responsable, como decía Gadamer?, ¿cuál es nuestra situación de pertenencia y resistencia? En medio de la crisis nacional por el narcotráfico, los feminicidios, la corrupción, los miles de asesinatos, las desapariciones forzadas, la ingente corrupción de los gobiernos, el cínico descaro con el que operan las fuerzas políticas nacionales, ¿cómo construir desde la resistencia, desde la desobediencia, desde la crítica?

Dejo allí la pregunta porque me rebasa. Porque produce un vértigo con el cual ya no se puede pensar. Porque es demasiado. Porque el terror nos alcanza.

Dice Mariflor en este libro que "la verdadera subversión no son las exigencias infinitas sino las concretas y puntuales".[160] Yo tengo una exigencia concreta y puntual para ella, que le lanzo desde el sitio al que pertenecemos, desde nuestro territorio, desde

nuestra comunidad, desde esto que identitariamente somos, desde este lugar que habitamos: la Facultad de Filosofía y Letras, ¿cómo articular hoy aquí la resistencia, cómo producir otras formas de comunicación en las que en verdad hagamos comunidad, cómo inventar otras maneras de organización, como subvertir el orden actual de las cosas?, ¿cuál es la resistencia que hoy nos corresponde?

Espero que Mariflor Aguilar no ceje en el camino abierto desde la hermenéutica y que ha ido transformando, que encuentre el modo de continuar organizando/se/nos e inventado/se/nos. Que siga siendo un modelo del filosofar mexicano y universitario. Y que siga andando bajo la égida de su dicho "resistir es construir". Sigamos pues resistiendo.

Fuentes consultadas

Aguilar Rivero, Mariflor, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, 2005.

—, *Teoría de la ideología*, FFyL-UNAM, México, 1984.

—, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*, UNAM / Juan Pablos, México, 2013.

Beuchot, Mauricio, y Ambrosio Velasco (eds.), *Séptimas Jornadas de Hermenéutica. Hermenéutica, ciencia y sociedad*, UNAM, México, 2009.

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método II*—, Sígueme, Salamanca, 1994.

—, "Estética y hermenéutica", en *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006.

Habermas, Jürgen, "Zur Logik der Sozialwissenschaften", en Karl-Otto Apel, Claus von Bormann, Rüdiger Bubner, Hans-

Georg Gadamer, Hans-Joachim Giegel y Jürgen Habermas, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Fráncfort, 1971.

Michelfelder, Diane, y Richard Palmer (eds.), *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, Universidad de Nueva York, Albania, 1989.

Ricoeur, Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, París, 1965.

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

148 Véase Mariflor Aguilar, *Teoría de la ideología*.

149 Véase Jürgen Habermas, "Zur Logik der Sozialwissenschaften", que Gadamer hizo publicar en un número separado de su revista *Philosophische Rundschau*. Ese mismo año, Gadamer replica a Habermas, entre otros, en su "Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y método I*", ahora contenido en *Verdad y método II*.

150 Véase Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Es este texto en particular, y la denominación de "escuela de la sospecha" (Marx, Nietzsche y Freud) lo que Gadamer incorporará en sus discusiones con los franceses. Véase "Hermenéutica" y "Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica", en *Verdad y método II*.

151 Véase el volumen colectivo *Hermeneutik und Ideologiekritik*.

152 Véase Diane Michelfelder y Richard Palmer (eds.), *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*.

153 Destaco particularmente la participación constante de Carlos Oliva Mendoza, Pedro Enrique García Ruiz y Jorge Armando Reyes Escobar, tres filósofos hermeneutas mexicanos que hoy son parte de la academia.

154 El último texto que se editó corresponde a las séptimas jornadas. Véase Mauricio Beuchot y Ambrosio Velasco (eds.), *Séptimas Jornadas de Hermenéutica. Hermenéutica, ciencia y sociedad*.

155 Mariflor Aguilar, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, p. 53.

156 *Ibid.*, p. 79.

157 Hans-Georg Gadamer, "Estética y hermenéutica", en *Estética y hermenéutica*, p. 62.

158 Mariflor Aguilar, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias,* p. 126.

159 *Ibid.,* p. 129.

[160] *Ibid.*, p. 106.

DIÁLOGO Y ESCUCHA: UNA REFLEXIÓN PARA CONSTRUIR LA PAZ

Dora Elvira García[*]

> Siempre que se busca un entendimiento, hay buena voluntad.
>
> Hans-Georg Gadamer[161]

Introducción

Los conflictos que se presentan en nuestra vida cotidiana tienen la posibilidad de zanjarse en cuanto pueden ser procesados, trascendidos (es decir, sobrepasados y proyectados) y finalmente transformados. De este modo, aunque las partes involucradas puedan coexistir con la permanencia de conflictos, que no implican necesariamente una relación de suma cero (que la ganancia de uno signifique la pérdida del otro), merece la pena plantearse alternativas de solución, desde la premisa que apunta que los conflictos no resueltos generan violencia. Los conflictos son luchas por sobrevivir, por obtener bienestar y libertad; son disputas por construir la propia identidad, en última instancia por defender la satisfacción de las necesidades humanas básicas. Insultar tales necesidades básicas es violencia.[162]

En el interior de cada conflicto existe una contradicción o un problema, es decir, algo que se interpone en el camino de otros. Se presentan como situaciones que tienen en sí mismas una *force motrice* para los agentes, individuos o colectivos que piden solución. Entonces el conflicto no es estático, puede derivar en conductas constructivas como el arte de la discusión y la mediación que se vehicula gracias al diálogo. Si las contradicciones o problemas considerados conflictuales no se superan, se viven como frustraciones,

> esto lleva a la agresividad como actitud y a la agresión como conducta, según la famosa hipótesis [que afirma que] una conducta agresiva puede ser incompatible con

> el concepto de felicidad que tiene la otra parte, lo que añade una nueva contradicción a la ya existente, y posiblemente estimula mayor agresión en todas las partes implicadas.[163] [Un conflicto no resuelto y no superado es el germen de la espiral de la violencia].

El recurso y eje del que partimos en esta reflexión, como alternativa para resolver y trascender los conflictos —y por esta vía alcanzar la paz— es el diálogo. En principio, existe un acuerdo razonable sobre el diálogo como modalidad reconocida para afrontar los conflictos no violentos, sin embargo, cuando se concreta en disputas específicas tal acuerdo razonable se dirime en opiniones polarizadas.

> Pero estos desacuerdos se muestran especialmente vivos, hasta llegar a posturas irreconciliables, cuando se plantea la conexión entre diálogo y conflicto violento: para algunos el diálogo, hecho en circunstancias y modos específicos, tiene que seguir siendo la referencia central para su gestión positiva, para otros, expresa una gravísima claudicación moral, con la que nunca se consigue la paz de la justicia.[164]

De esta forma, el diálogo supone una tensión entre dos perspectivas: por un lado, una perspectiva de fecundidad para las relaciones humanas y, por el otro, una situación problemática y compleja cuando se intenta aplicar a la realidad conflictual. En el presente texto consideramos posible centrarse en esta tensión, trabajándola de manera positiva y situándola en el entorno contextual en el que se viven con fuerza los conflictos políticos y sociales, que incluyen expresiones violentas.

El diálogo sobre el que pretendemos reflexionar en este espacio integra cercanamente a la escucha, a partir de las propuestas hechas por Mariflor Aguilar[165] en la línea de los estudios hermenéuticos en coordinación con los estudios de paz. El argumento que intentamos desplegar en este espacio consiste en que si el diálogo dirime conflictos y se enriquece por la escucha, entonces es posible lograr la trascendencia de dichos conflictos al atisbar los acuerdos a partir del reconocimiento de lo otro, en lo común. En lo común es posible esgrimir y construir la paz en escenarios específicos de la realidad social.

Orientado por estos supuestos este escrito se organiza en cinco incisos:

- en el primero se discurre sobre la consideración de la paz como algo factible;
- el segundo trata sobre el diálogo en el que se sustenta la posibilidad de alcanzar la paz, aquel que parte de la escucha y reconoce la alteridad;
- el tercero reflexiona sobre lo común como escenario de factibilidad del diálogo como se ha definido hasta ahora;
- en cuarto lugar se retoma la escucha y el sentido común, elementos necesarios para la concreción del diálogo;
- finalmente, en quinto lugar y a modo de conclusión se expone la posibilidad de la paz a partir de los recursos o elementos que se presentan a lo largo del escrito —principalmente el diálogo, la escucha, el sentido común y la imaginación— como medios para una transformación viable de la realidad.

Pensar la paz como posibilidad efectiva y real

Pensar la paz desde los marcos de la contemporaneidad se vuelve un asunto complicado y difícil. La poca credibilidad, las suspicacias y la imagen de ingenuidad que para muchos parece acarrear la construcción de la paz, la descalifica recurrentemente como posibilidad e intento de modificar el mundo.

Considerar la paz no significa hacerlo en un sentido total y fijo, esto conllevaría consecuencias homologantes que propiciarían hegemonías. Se trata más bien de pequeñas paces que, desde las diferencias, es preciso construir a partir de la diversidad de formas de vida. En general, el ánimo que se aprecia al hablar del tema de la paz no siempre es positivo, en muchas ocasiones es calificado de cándido y falto de realismo, sobre todo porque se piensa como algo demasiado difícil de alcanzar, en vez de pensar en la posibilidad de pequeños avances. Aunque estos ánimos sean patentes, ante las violencias existentes no podemos cancelar las propuestas de pensar en ideales morales como lo es, en este caso, la paz. No podemos dejar de pensar en la paz como ideal moral que puede ser logrado y construido de manera factible mediante

la modificación de estructuras que dependen de nuestras acciones y de nuestros pensamientos. Y en este sentido es fundamental considerar los elementos que viabilizan dicha paz y que permiten pensar en su puesta en práctica como algo real y experiencial en nosotros.

En primer lugar, vale la pena preguntarse ¿cómo es posible que el concepto de paz haya sido un concepto descuidado y ambiguo en las reflexiones filosóficas, y no haya formado parte de sus conceptos fundamentales?, mientras que el concepto de guerra ha sido —al contrario— mucho más estudiado. Este descuido se relaciona fundamentalmente con tres cuestiones: la lectura de una ausencia de sustancia propia de la paz, su utilización generalizada en un sentido negativo —como privación— y su equiparación con otros términos (armonía, concordia o bienestar) y metáforas que dan una vaga idea de su contenido. Este último permanece idealizado y subjetivo al apreciársele como un estado etéreo o un paraíso donde reina la prodigalidad. Asimismo, se le considera como un intermedio, un descanso entre situaciones bélicas y un periodo de recuperación para emprender nuevas guerras.

Por ello es que muchos pensadores han defendido que el estudio de la paz se ha de hacer a través de la guerra porque ésta se ha naturalizado de manera radical. De igual manera, estamos obligados a señalar la existencia de la paz como algo natural y no como algo inventado. Si bien durante mucho tiempo se enfatizó la naturalidad de la guerra, justificándola, actualmente y desde los estudios de la paz, se ha insistido en que las personas podemos ser pacíficas o bélicas, no hay un determinismo de belicosidad en nuestras acciones. Para quienes han sugerido la invención de la paz, en un sentido arbitrario o fantasmagórico, es importante insistir, tal como se reafirma en los estudios de la paz, en el carácter real de la paz, como un campo en que se resuelven —al igual que en la guerra— antagonismos. Éste es el escenario donde se permite la conciliación entre varias partes enfrentadas. Mediando recursos como el diálogo, que aspira a la comprensión, en tanto atañe a nuestra experiencia de vida, y su caracterización

como praxis del arte de comprender al otro bajo los supuestos de la consideración de la alteridad.

Buscar soluciones a los conflictos obliga a pensar de manera alternativa y creativa, lo cual implica ser conscientes de las posibilidades de transformar la realidad, de ver y analizar los modos para lograr esos cambios pensando en que podemos hacer las cosas de otra manera, a través de la creación de otros paradigmas interpretativos y de otros modelos de acción.

El diálogo como punto de partida para tejer la paz desde el supuesto de la alteridad

Los acercamientos para la construcción de la paz han seguido diversas líneas y variados caminos, sin embargo, concuerdan con la importancia que tiene el recurso del diálogo. La resolución y la trascendencia de los conflictos exigen un posicionamiento que considere la alteridad. Por ello se apela a la escucha como medio indispensable de apertura para un diálogo fructífero que supone la inclusión. Con apertura e imaginación, "el diálogo es posible entre personas de diverso temperamento y diversas opiniones políticas".[166]

Asumo con Gadamer que "La capacidad para el diálogo es un atributo natural del ser humano",[167] y el verdadero diálogo ha de suponer una escucha atenta para dar crédito a lo que dice el otro. Mariflor Aguilar, siguiendo esta propuesta y llevándola más allá, ha incursionado recurrentemente en el tema de la escucha en aras de alcanzar el entendimiento mutuo, un diálogo vivo socrático-platónico. Este diálogo busca el acuerdo a través de la afirmación y la réplica que tiene consideración siempre del otro, en una relación que apela a la buena voluntad. "Gadamer delimita su objetivo en torno del acuerdo al que deben llegar los interlocutores que 'desean sinceramente entenderse', puesto que 'siempre que se busca un entendimiento, hay buena voluntad'".[168]

Es importante señalar que, en lo concerniente a la construcción de la paz, tales acuerdos, aunque difíciles, son siempre pretendidos como ideales morales. En este tenor, nuestra autora

trae a colación la reacción de Derrida en contra de Gadamer por su defensa sobre la posibilidad de acuerdos sinceros y de buena voluntad, en tanto dichos acuerdos pueden ser sospechosos, y lo son para las almas poco angelicales que habitan este mundo. Ante esta renuencia, Mariflor Aguilar resalta el significado que Gadamer le da a la buena voluntad: la aparición y reforzamiento del punto de vista del otro, para propiciar que lo dice sea revelador. En este sentido la buena voluntad es reafirmada como *eumeneîs élenchoi*. Da cuenta de una benevolencia, algo favorable o propicio que se prueba o refuta con buenas intenciones, cuya finalidad es el reforzamiento del discurso del otro para que lo que diga ese otro sea revelador.[169] Con ello se manifiesta altura moral en la consideración de la dignidad de las personas.

Se da crédito relevante al punto de vista de ese otro para "encontrarlo significativo y esto no como una cuestión de habilidad argumentativa ni una estrategia sofista sino como un arte, el arte del pensar".[170] Se trata —plantea Mariflor Aguilar— de una disposición a no tener razón invariablemente, una actitud que conduce al otro al diálogo, y en el reconocimiento de un no saber a un estado de perplejidad y duda. Así, al estar en una situación aporética lo abre a otras posibilidades. Tal experiencia hermenéutica, en su apertura, es un ejercicio que desafía al interlocutor y revela un determinado no saber, una situación que le otorga una capacidad de preguntar.[171] Este ejercicio aporético, derivado de Sócrates y su método de la pregunta, lleva a la apertura de alternativas.

La buena voluntad expresada en la *eumeneia,* en el *Gorgias*, es un supuesto necesario para poder dar pie al verdadero diálogo, que se articula con el conocimiento y la sinceridad. Y, nos dice Mariflor Aguilar, que la buena voluntad en este punto hace referencia a

> cierta consideración amistosa hacia la persona con la que se habla, pero una consideración que involucra un verdadero interés por el bien y la dignidad de la otra persona de tal manera que sería imposible reducirlo a instrumento, objeto o enemigo o bien ser utilizado como medio manipulándolo.[172]

La consideración gadameriana de la buena voluntad —como apunta nuestra filósofa— pretende pensar en que los otros tienen razón, por ello hay autores como David C. Hoy que relacionan este principio de buena voluntad con el principio de caridad de Davidson, aunque Gadamer mismo disienta sobre esta interpretación y analogía. Para David C. Hoy, el principio de caridad es similar a la *eumeneîs élenchoi* en tanto "principio de entendimiento o, mejor, como un conjunto de condiciones generales de la comprensión",[173] que se basan en que el otro es un agente racional, hacia el que se tiene una actitud de buena voluntad y hacia el que se generan perplejidades.

Mariflor Aguilar vuelve a la pregunta sobre el significado de la *eumeneia* en Gadamer y propone

> un sentido tomado del psicoanálisis que se formula como "neutralidad benevolente" que renuncia al lugar del amo, refiriéndose a un lugar, el del analista, que podría ser comparado con el lugar del Sócrates elénctico, quien no sabe nada pero que al mismo tiempo no está ausente, ni es pasivo, ni es indiferente.[174]

En ese sentido, la buena voluntad gadameriana promueve una búsqueda que refuerza el discurso del otro y con ello fomenta el reconocimiento de ese otro en tanto condición de la comprensión que se sitúa en la diferencialidad. En este punto se incorpora el diálogo socrático, la comprensión del otro no desde procesos de autoproyección ni posiciones solipsistas que suponen la incomprensión del otro.[175] La *eumeneîs élenchoi*, es decir, la buena voluntad, busca sortear —desde la pregunta— la aporía como perplejidad, reconociendo los diversos marcos culturales desde los que se hace la pregunta, apelando a reforzar el discurso del otro entre los interlocutores; a quienes reclama un autoconocimiento. Es así como se reconoce al otro interlocutor diferente de mí y es por ello que la *eumeneîs élenchoi* es una condición de diferencia, de alteridad.

Con la buena voluntad se da paso a las políticas incluyentes que abordan los conflictos sociales, con lo cual se alude al espacio de lo común en la hermenéutica, esta presencia de lo común da pie —y no podríamos estar más de acuerdo con Mariflor Aguilar— a

pensar en las implicaciones obligadas de carácter político. Así lo señala cuando afirma que

> muchos asuntos de la política contemporánea se plantean en términos del reconocimiento de los grupos en su especificidad y en su diferencia. Las cuestiones de la interculturalidad, los problemas de género y las políticas de minorías conceden al pensamiento de la diferencia un lugar central. Pero al mismo tiempo sabemos que si bien es indispensable pensar las formas específicas de exclusión y de marginación así como la naturaleza distintiva de cada grupo social, es también necesario pensar los elementos en común que hagan posible las solidaridades en la colectividad.[176]

Este robustecimiento del otro implicaría —según podemos apreciar— su reconocimiento de que

> igual que en la dialéctica hegeliana, en la construcción hermenéutica de la alteridad, el sujeto no busca la muerte de su adversario pues de él depende su propia vida, pero a diferencia de lo que ocurre en la dialéctica de Hegel, en la hermenéutica son dos los momentos de la alteridad en diálogo: uno inicial que es el de una *alteridad interrogante* que demanda la lucha del sujeto consigo mismo para acotar su horizonte de diálogo, y el otro es el de una *alteridad diferenciada* como respuesta y resultado.[177]

El círculo hermenéutico de salir de sí mismo, pensar con el otro y volver sobre sí mismo como otro, redunda en una transformación que hace variar lo que se era originalmente y, en esta salida hacia lo común, se genera un cambio. Este círculo permite entender a uno y a otro. El señalamiento de nuestra filósofa es fundamental cuando apunta que

> una elaboración teórica que rechaza de mil maneras la autoproyección no puede pensar la comprensión en términos de apropiarse la alteridad, [...] el acuerdo hermenéutico [...] es un acuerdo sobre requisitos o condiciones de la relación con los otros, acuerdo que hace posible cualquier otra forma de diálogo.[178]

La comprensión hermenéutica se expresa en un diálogo, y la experiencia hermenéutica se relaciona con la tradición que es lenguaje, habla, entre un yo y un tú. La exigida apertura permite que los monólogos no se disfracen de dialogicidad, ya sea por usar a alguno de los dialogantes de modo que ese tú no es reconocido sino que es tomado como referencia al yo.[179]

Ésta es, como apunta Aguilar, una primera forma de relación fallida entre el yo y el tú, en donde a éste se le reconoce como "persona" pero la relación continúa siendo autorreferencial. Aquí la relación es argumentativa, y se da cuando se escucha al otro u

otra en un diálogo argumental, que transforma al tú en yo, oponiendo a cada pretensión una contrapretensión.[180] A esta contrapretensión corresponde la lógica de una relación de dominio y servidumbre. Se busca el beneficio y la pretensión propia, o bien refutar el beneficio y la pretensión los otros, por lo que el otro se hace inasequible. Únicamente alcanzamos lo otro, lo extraño, mediante el diálogo hermenéutico en el que no se busque tener la razón.[181] Por ello, el diálogo de escucha subordina el interés de cambiar la posición del otro y, más bien, busca atender lo dicho por el interlocutor. De este modo se refuerza el discurso del otro, lo dicho por él, al encontrar la fuerza que tiene lo dicho por ese otro.

Aquí tiene sentido introducir una de las tres formas de diálogo que presenta Gadamer, porque se vincula con el tema de la construcción de la paz por medio de la transformación del conflicto y la superación de la violencia: la negociación. En esta forma se enfatiza el intercambio de los interlocutores que por medio de este diálogo se aproximan. Y aun siendo que las negociaciones entre socios comerciales o políticos no equivalen a la conversación entre las personas —como tales y como grupos—, sin embargo, las partes como representantes pretenden alcanzar un equilibrio entre los intereses mutuos.

> En este sentido la propia conversación de negocio confirma la nota general del diálogo: para ser capaz de conversar hay que saber escuchar. El encuentro con el otro se produce sobre la base de saber autolimitarse, incluso cuando se trata de dólares o de intereses de poder.[182]

Sabemos que cuando se encuentran dos personas y cambian impresiones están frente a frente dos forjadores de mundos, dos visiones de la realidad, sin embargo, en ese encuentro es posible detectar lo que es común y que en ocasiones se oculta. La conversación es “impotente ante las ofuscaciones que en nosotros alimenta nuestra individualidad”.[183] Pero “siempre deja una huella en nosotros […] porque hemos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo […] La conversación posee una fuerza transformadora”.[184] En ella se asienta una lógica de inclusión que repudia las

"estrategias epistémicas de exclusión" destacadas por Mariflor Aguilar y tan comunes en la actualidad.[185]

Presencia de lo común como efecto de la alteridad y del reconocimiento

La deriva de lo común a partir de la alteridad es una propuesta lúcida que da la pauta para poder pensar en la cuestión política en la que se posibilitan algunos acuerdos. Porque "reconocer la alteridad del otro es reconocer la propia *condición de alteridad,* […] [la alteridad] es un espacio […] que se comparte y en esa medida constituye […] un espacio común",[186] en donde se genera el entendimiento mediante la fusión de horizontes. La alteridad, desde el reconocimiento de la diferencia, da cuenta de una perspectiva ética práctica que, gracias al diálogo, permite llegar a acuerdos concretos sobre normas de acción.

La alteridad permite construir lo común, estar con otros faculta el reconocimiento de sus posiciones, y al mismo tiempo ratifica la identificación de las posiciones propias. Al comprender al otro, en sus diferencias, es posible vislumbrarse a sí mismo desde el punto de vista del otro. Puede ser que la perspectiva del otro me fuerce a ser crítico con las perspectivas propias y que con ello se evite la autocomplacencia. Por ello, nuestra autora asienta que la alteridad promovida por la hermenéutica es cimiento de la reflexión social y puede convocar a la revisión de la propia identidad.

El paso a lo común se da, a decir de Aguilar, porque "la sensibilidad autocrítica permite pensar que el otro, nuestro interlocutor, puede tener la razón".[187] La renuncia a tener la razón de manera exclusiva se vincula con la condición de alteridad, porque de lo que se trata no es de tener la razón sino de reforzar al otro para que su consideración se convierta en reveladora, y que en esta conjunción se construya algo común. La benevolencia apoya al otro en sus razones y las aprecia como relevantes; igualmente da cauce a pensar en el reconocimiento de ese otro, da cuenta del diálogo socrático en el que gravita la tesis

de la *docta ignorantia.* Esta actitud evidencia más el no saber que el saber[188] y por ello se despliega en la lógica de la pregunta y la respuesta. La apertura del no saber que da crédito al interlocutor, en aras de saber, presenta además de una humildad intelectual una actitud de escucha. Ese no saber "es mucho más complejo que la simple ignorancia; es un estado de perplejidad",[189] en la aporía del preguntar.

Apreciar al otro como interlocutor en el diálogo abre un espacio en el que trabamos relaciones dialógicas; en ese sitio nuestros horizontes se encuentran y se fusionan, ahí se despliega ese ámbito común que se forja en el encuentro dialógico en que se abre la presencia del otro, mediante el reconocimiento y la atención a sus razones, evidenciando su diferencialidad.

El carácter común del *eunemeîs élenchoi* despliega la sensibilidad ética y busca romper la rigidez cuando se juzga a los demás. Éticamente es obligado abstraerse de las condiciones subjetivas, se insta a ponerse en el punto de vista del otro. Se exige estar abierto a la opinión del otro y estar dispuesto a "dejarse decir algo por él",[190] es una actitud receptiva con la alteridad. La apertura se bloquea en muchas ocasiones con la existencia de los prejuicios —positivos o negativos—, tan comunes en los escenarios de conflicto, por ello el diálogo que se exige es un diálogo crítico. Tales "*prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser*".[191] No oír u oír mal son prácticas motivadas por nosotros mismos, no oímos a los otros porque sólo vemos nuestros impulsos e intereses. "Éste es —señala Gadamer—, en mayor o menor grado, y lo subrayo, el rasgo esencial de todos nosotros. El hacerse capaz de entrar en diálogo a pesar de todo es, a mi juicio, la verdadera humanidad del hombre".[192] Pero ésta es también la razón por la que el lenguaje común entre las personas se va degradando más y más, a medida que nos habituamos a la situación monológica de la civilización contemporánea, ya que "hay circunstancias sociales objetivas que pueden atrofiar el lenguaje, ese lenguaje que es hablar-a-alguien y contestar-a-alguien y que llamamos

conversación [...] el entendimiento entre las personas crea un lenguaje común, y viceversa”.[193]

El diálogo que está supuesto, y que se apoya en el reconocimiento mutuo de la alteridad propia y la de los otros, da cuenta asimismo de un elemento central: la escucha como ampliación de los horizontes de comprensión. Por ello es que Mariflor Aguilar defiende el diálogo de escucha como fuerza movilizante. En un diálogo de escucha se comprende al otro sin generar una descalificación, se construye algo común. Esto se logra desde el sentido comunal como “el sentido que funda la comunidad”.[194] La formación del sentido común fundamental para la vida reside en la “generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo, de un pueblo, de una nación o del género humano en su conjunto”.[195] Esta generalidad integra un carácter ético que subsume lo dado bajo lo general, bajo el objetivo que se persigue: lo correcto, lo justo, lo bueno. Este sentido se adquiere en la comunidad de vida, desde lo vivido y circunstancial, no es un sentido especulativo. El sentido común es entonces una virtud social que se ejerce. Tener sentido común, es decir, capacidad de juzgar, es una exigencia (más que una aptitud) que se debe plantear a todos —en tanto sentido comunitario que contiene una solidaridad ética y ciudadana—. Se le puede atribuir la capacidad de juzgar sobre lo justo y lo injusto y la preocupación por el “provecho común”·[196]

Un diálogo efectivo, en el que se asume la alteridad de los dialogantes, abre horizontes que facilitan el cambio de posiciones en la vida. Decir que “el otro puede tener razón no es otra cosa que decir que el otro tiene derecho a ser escuchado”.[197] Es así como se edifica una conversación hermenéutica que elabora un lenguaje común elemental para la comprensión y los acuerdos. La creación de un espacio compartido entre los interlocutores de un diálogo corresponde a lo común. Gadamer remarca que construimos nuestro mundo en el lenguaje cuando queremos decirnos algo unos a otros, y prosigue señalando que

> la auténtica coordinación de los seres humanos se produce como resultado de ser cada cual una especie de círculo lingüístico y de que estos círculos se tocan y se amalgaman constantemente. […] El lenguaje auténtico que tiene algo que decir […] busca palabras para llegar a los otros, es una tarea humana general… pero una tarea especial para aquel que intenta trasvasar una tradición escrita al discurso hablado.[198]

Si el lenguaje es experiencia del mundo,[199] y ese mundo es violento, seguramente el lenguaje lo será también, porque “el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo”.[200] La palabra a la que tenemos que prestar oídos es el recurso de la pregunta que se dirige al otro, pero también a sí mismo. El oír tiene primacía en el fenómeno hermenéutico porque “participa directamente en la universalidad de la experiencia lingüística del mundo”;[201] por tanto, si lo que puede ser comprendido es el lenguaje, necesitamos del diálogo. El encuentro entre personas pretende ese fundamento común, es decir, el mutuo entendimiento que articula el mundo común[202] y que nos proyecta situaciones de paz.

Escucha y sentido común: puntales para la paz

El derecho a ser escuchado supone el diálogo como parte esencial del círculo hermenéutico. Dialogar no es sólo exponer razones —a otro o a uno mismo—, requiere de la acción de escuchar. Ambos recursos —diálogo y escucha— son principios de la solidaridad comunicativa, son base del reconocimiento mutuo, como humanos e iguales y como formas de construcción social.[203] La escucha que implica dicho reconocimiento se ubica en los terrenos de la ética al apreciar la dignidad paritaria y compartida.

Si “todos somos auditorio, debemos aprender a escuchar, en uno u otro camino, a luchar siempre contra el ensimismamiento y eliminar el egoísmo y el afán de imposición de todo impulso intelectual”.[204] Es en estas situaciones en las que se apela a abrirnos a los otros sin afán de dominio, y es en ellas donde los conceptos ya citados —la *docta ignorantia* socrática, la escucha, el

diálogo y la ampliación de horizontes— tienen presencia y pertinencia.

Si lo que se pretende es la comprensión y el entendimiento mutuo, es fundamental la consideración de la virtud de la humildad como condición de posibilidad de toda comprensión.[205] Esa humildad supone una disposición singular a dejarnos decir algo por el otro, incluso contra nuestras propias precomprensiones. Significa una disposición a la transformación de nuestro propio horizonte hermenéutico para destacar la alteridad mediante una "cura de humildad" ante al afán de imposición de todo impulso intelectual.[206]

Estas propuestas —en tanto hermenéuticas benevolentes—[207] pueden verse como una filosofía del oír. Apuntan a un aprender a escuchar para que "no nos pasen inadvertidos los tonos más leves de lo que merece la pena saberse",[208] sobre todo porque se busca entendimiento y algún tipo de acuerdo que parta de esos elementos comunes. El sentido común ligado al bienestar colectivo involucra la sabiduría práctica que integra siempre a los otros con quienes comparto y construyo el mundo prudencialmente.

El sentido común nos ubica en los ámbitos de significaciones compartidas, con la potencialidad de una realización humana, precisamente por su orientación de carácter comunal. Así, el sentido común contiene la capacidad de juzgar y obrar acertadamente de manera conjunta, siempre en un marco de acciones personales en conciliación con nuestra humanidad. De esta manera, una relación con los otros es convivencia, implica un sentido social y exige, por ende, confianza. Por ello, el sentido común requiere de la imaginación y el ingenio en tanto capacidades diversas, pero siempre comunales. Son capacidades que aseguran una base compartida que nos permite ponernos en el lugar de los otros en un como si, generando espacios tejidos a través de la intersubjetividad, la apertura y la concurrencia. El sentido común no se encierra en sí, ni se aísla, sino que articula lo propio y lo ajeno, relaciona lo individual y lo social. Estar con los otros faculta la convivencia, el ponerse en su lugar concede el

imaginarnos en su situación. Finalmente, este sentido de lo social nos lleva a lo político, en donde se busca la participación común.

El sentido común se relaciona estrechamente con conceptos como pluralidad, solidaridad, compasión y comprensión de los demás. Marca la oportunidad para todos de lograr una igualdad de oportunidades. La defensa de lo común y de una razón compartida, vista más allá del individuo cerrado es lo que propicia la aparición de ese sentido común. Haciendo énfasis en los ámbitos humanos demanda reconocimiento, une al individuo con los demás para incluirse y ser un sujeto copartícipe de la comunidad con un sentido de bienestar público y de interés común. El sentido común es la muestra de amor a la comunidad y una suerte de civilidad que brota de un sentido de los derechos de la humanidad. Se trata de un sentido comunitario que implica solidaridad ética y ciudadana en aras de un provecho conjunto que engarza a las personas. Este rasgo lo vincula con las situaciones pacíficas y violentas.

Pensar la paz desde este sentido comunal se convierte en una tarea impostergable, ante un contexto social deshumanizante en donde se ha subestimado esta capacidad de discernir y obrar en defensa de aquello que nos vincula con los otros, en donde se ha minimizado esa capacidad de escucha y se ha generalizado el escepticismo ante la posibilidad de tener un diálogo de buena voluntad. La consideración del sentido común y algunos de sus recursos —ingenio e imaginación— admiten suponer la existencia de una racionalidad abierta y fresca, capaz de poner en tela de juicio aquellos paradigmas que, a través de la historia, han obstaculizado la construcción de razones y sentidos compartidos, básicos para considerar a la paz como un proyecto viable.

Limitar la capacidad de escucha, apertura y buena voluntad en los diálogos para lograr situaciones mejores y realidades más pacíficas profundiza el empobrecimiento de las situaciones sociales y políticas. Seguir pensando que la violencia ha de prevalecer, al naturalizarla, mina los escenarios de diálogo, de escucha y, por ende, de posible paz; socava la creatividad y la imaginación de posibles salidas para enfrentar los conflictos. Los

conflictos no resueltos, como señalábamos antes, degeneran en violencia, como negación del potencial para que lo humano se despliegue. Tal negación generalmente está asociada a la fuerza física y al poder, pero es claro que existe otro tipo de omisiones y silencios que niegan el derecho a ese desarrollo.

Las consecuencias que redundan en el daño a los sujetos se manifiesta en la descomposición social caracterizada por la desconfianza, el miedo y el resentimiento que viven nuestras sociedades contemporáneas. Emociones desde las cuales es complicado reconocer la existencia del sentido que implica la defensa del bien común y de los derechos compartidos como humanidad. De ahí que sea tan importante la consideración de los recursos teóricos citados a lo largo de este texto, para que sea posible romper el ciclo de la crueldad y cultivar la paz, reactivando el horizonte de humanización.

Hacia la posibilidad de la paz a partir de recursos fundamentales que posibilitan la transformación de la realidad

Buscar la superación y la trascendencia de los conflictos mediante el diálogo y la escucha implica una posibilidad de transformación de la realidad. Buscar la paz y la "noviolencia" requiere un lenguaje que dé a la palabra su valor más cabal y profundo. Permite recobrar o profundizar en la confianza y la esperanza de lo que somos y significamos como humanos, sin tener que optar por la fuerza, sino por las buenas razones[209] —las nuestras y las de los otros— en el ánimo de comprendernos dando cuenta de una problemática ética y política.

Pensar y construir de manera alternativa e imaginativa la realidad, mediante la superación de los conflictos y mediante la consideración de la alteridad y del reconocimiento de las personas, involucra en muchas ocasiones resistirse moralmente, desobedecer civilmente, negarse a cooperar con lo que se discurre como un mal, rehusarse a colaborar con acciones que propician y generan la abyección, la indignidad. "Discurrir creativamente

implica deslegitimar el uso y las razones de las violencias, no dejarse seducir por sus soluciones inmediatas y fáciles, por sus resultados rápidos y superficiales",[210] significa no claudicar ante los escepticismos simplistas que cancelan posibilidades humanas como el diálogo y la escucha.

La exigencia de visibilizar la capacidad destructiva que la violencia tiene, tanto en quienes recae como en aquellos que la ejercen, nos obliga a advertir que hemos de ser creativos en la superación de los conflictos, abiertos a las posibilidades del diálogo, juiciosos en relación con la confianza y la buena voluntad, razonables para interpretar la complejidad del mundo desde otras miradas y actuando de forma diferente. Esto significa trazar, como principio de acción, nuestra capacidad de pensar y hacer de formas diferentes, alternativas, creativas e imaginativas que cancelen las falsas limitaciones en las que nos circunscribimos. Tal imaginación abreva asimismo en la señalada *eumeneîs élenchoi*, esa benevolencia que refuerza al interlocutor para comprender sus razones y la lógica de sus acciones y de su discurso, asumiendo lo encomiable del otro para emprender así acciones inéditas que repercuten en la conformación sociopolítica.

Por ello, la riqueza de un pensamiento que incita con fuerza a la escucha da pie para pensar la paz en los espacios tanto privados como públicos. Allí aparece una forma de superación de la injusticia que Mariflor Aguilar advierte claramente e ilustra mediante casos reales. Denuncia la sordera de instituciones públicas y estatales en las que no hay un lenguaje común, no hay diálogo ni escucha,[211] y por ende aparecen los conflictos no resueltos que han dado pie a la violencia. Aun así, cuando parece faltar el lenguaje puede haber entendimiento mediante diversos recursos, como lo son la tolerancia y la confianza incondicional en la razón que todos compartimos.[212] Entonces, el cultivo de la paz habrá de echar mano de estos recursos hermenéuticos, aun a sabiendas de que la paz o las paces que podamos construir serán imperfectas y llenas de paradojas.[213] Las culturas para hacer las paces pueden enseñarnos formas concretas para cultivar una paz

no perfecta pero viable, que emerja y fomente el sentido de lo común entre los hombres mediante el diálogo y la escucha.

Fuentes consultadas

Aguilar Rivero, Mariflor, "Alteridad: condición de comunidad", en *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura,* año 5, núm. 9, enero de 2004, consultado el 13 de marzo de 2016, en <https://devenires.umich.mx/devenires-9/>.

——, "Cultura de escucha, condición de la democracia", en Valentín Almaraz Moreno (ed.), *Ensayos*, Instituto Electoral del Distrito Federal, México, 2004.

——, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, 2005.

(coord.), *Entresurcos de* Verdad y método, FFyL-UNAM, México, 2006.

(coord.), *Sujeto, construcción de identidades y cambio social*, UNAM, México, 2008.

Aguilar Rivero, Mariflor, Olinca Valeria Avilés, y Carlos Andrés Aguirre (eds.), *Depredación: ciudades rurales, comunidades intervenidas y espacios en conflicto*, UNAM / Juan Pablos, México, 2013.

Bilbao, Galo, Xabier Etxeberria, Izaskun Sáez de la Fuente, y Francisco Javier Vitoria, "Presentación", en *Conflictos, violencia y diálogo. El caso vasco*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004.

Gadamer, Hans-Georg, "Sobre los que enseñan y los que aprenden", en *La herencia de Europa*, Península, Barcelona, 1990.

——, "Sobre el oír", en *Acotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid, 2002.

——, *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 1993.

——, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1994.

Galtung, Johan, *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto,*

desarrollo y civilización, Bakeaz / Gernika Gogoratuz, Bilbao, 2003.

—–, *Trascender y transformar. Una introducción al trabajo de conflictos*, Quimera / UNAM, México, 2004.

López Martínez, Mario, "Noviolencia", en Mario López Martínez (dir.), *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, t. II, Instituto de la Paz y los Conflictos / Universidad de Granada (Colección Eirene), Granada, 2004.

Monteagudo, Cecilia, "El diálogo posible entre dos tradiciones. Entre la 'escucha del otro' y el 'principio de caridad'", en *Areté. Revista de Filosofía*, vol. 25, núm. 2, 2013, consultado en julio de 2016, en <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/7633>.

Risser, James, "Gadamer's Hidden Doctrine: The Simplicity and Humility in Philosophy", en Jeff Malpas y Santiago Zabala (eds.), *Consequences of Hermeneutics. Fifty Years After Gadamer's Truth and Method*, Universidad del Noroeste, Evanston, 2010.

Santos, Boaventura de Sousa, *Una epistemología del sur*, Siglo XXI / Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, México, 2009.

Vigo, Alejandro, "Caridad y sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica", en Francisco de Lara (ed.), *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in memoriam*, Plaza y Valdés, Madrid, 2011.

[*] Instituto Tecnológico de Monterrey.

[161] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II*, p. 331.

[162] Johan Galtung, *Trascender y transformar. Una introducción al trabajo de conflictos*.

[163] Johan Galtung, *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*, p. 109.

164 Galo Bilbao, Xabier Etxeberria Mauleon, Izaskun Sáez de la Fuente y Francisco Javier Vitoria, "Presentación", en *Conflictos, violencia y diálogo. El caso vasco*, p. 11.

165 Véase Mariflor Aguilar, Olinca Valeria Avilés y Carlos Andrés Aguirre (eds.), *Depredación: ciudades rurales, comunidades intervenidas y espacios en conflicto*; Mariflor Aguilar, "Cultura de escucha, condición de la democracia", en *Ensayos*; Mariflor Aguilar (coord.), *Sujeto, construcción de identidades y cambio social*; Mariflor Aguilar (coord.), *Entresurcos de* Verdad y método; Mariflor Aguilar, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*; Mariflor Aguilar, *Confrontación, crítica y hermenéutica*.

166 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II*, p. 210.

167 *Ibid.*, p. 203.

168 Mariflor Aguilar, "Alteridad: condición de comunidad", en *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura,* año V, núm. 9, en <https://devenires.umich.mx/devenires-9/>, p. 9.

169 La autora señala que *eumeneia* significa benevolencia y que *elenchus* significa prueba o refutación cruzada, a la manera de la argumentación eléntico-socrática (*ibid.*, p. 10); véase también Mariflor Aguilar, "Experiencia de la alteridad. Sobre el capítulo 11 de *Verdad y método*", en *Entresurcos de* Verdad y método, en <http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/631/11-Aguilar.pdf?sequence=1>.

170 Mariflor Aguilar, "Alteridad: condición de comunidad", en *op. cit.*, p. 9.

171 *Idem*.

172 *Ibid.*, p. 12.

173 *Idem*.

174 *Ibid.*, p. 14.

175 Véase Mariflor Aguilar, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*.

176 Mariflor Aguilar, "Alteridad: condición de comunidad", en *op. cit.*, p. 18.

177 *Ibid.,* p. 17 (las cursivas son de la autora).

178 *Ibid.*, pp. 17-18.

179 Mariflor Aguilar, "Experiencia de la alteridad. Sobre el capítulo 11 de *Verdad y método*", en *op. cit.*

180 *Ibid.*, p. 160.

181 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I.*

182 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II*, p. 208.

183 *Ibid.*, p. 206.

184 *Idem*.

185 Mariflor Aguilar, "Estrategia epistémica de exclusión en las ciudades rurales", en Mariflor Aguilar, Olinca Valeria Avilés y Carlos Andrés Aguirre (eds.), *Depredación: ciudades rurales, comunidades intervenidas y espacios en conflicto*, p. 309. La estrategia epistémica de exclusión apuntada por esta autora es semejante a la llamada epistemología de la ceguera de Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del sur. La reinvención del conocimiento y la emancipación social*.

186 Mariflor Aguilar, "Alteridad: condición de comunidad", en *op. cit.*, p. 18 (las cursivas son de la autora).

187 *Ibid.*, p. 20.

188 Mariflor Aguilar, "Experiencia de la alteridad. Sobre el capítulo 11 de *Verdad y método*", en *op. cit.*

189 *Ibid.*, p. 165.

190 Hans Georg Gadamer, *Verdad y método I*, p. 335.

191 *Ibid.*, p. 344 (las cursivas son del autor).

192 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II*, p. 209.

193 *Ibid.,* p. 210.

194 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, p. 50.

195 *Idem.*

196 *Ibid.,* p. 63.

197 Mariflor Aguilar, "Alteridad: condición de comunidad", en *op. cit.*, p. 23.

198 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II*, p. 224.

199 *Ibid.*, p. 223.

200 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, pp. 531.

201 *Ibid.*, p. 554.

202 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II.*

203 Véase Mario López Martínez, "Noviolencia", en Mario López Martínez (dir.), *Enciclopedia de Paz y Conflictos.* El concepto "noviolencia" fue postulado por Aldo Capitini quien "pretendía que la semántica del concepto no fuese tan dependiente del término fuerte 'violencia'; resaltar la importancia de que la noviolencia se identificara con una concepción humanista, espiritual y abierta de las relaciones humanas conflictivas". Mientras la terminología, las tipologías y las herramientas de análisis continúen asociándose al paradigma de la violencia y a las epistemologías que están en su base, difícilmente las nuevas categorías, las metodologías y epistemologías de los estudios de la paz adquirirán relevancia. Se trata con la "noviolencia" de preservar la vida con dignidad y en tanto tarea de humanizar a la humanidad, de acuerdo con el concepto de *ahimsā*.

[204] Hans-Georg Gadamer, "Sobre los que enseñan y los que aprenden", en *La herencia de Europa*, pp. 145-146.

[205] Cecilia Monteagudo, "El diálogo posible entre dos tradiciones. Entre la 'escucha del otro' y el 'principio de caridad'", en *Areté. Revista de Filosofía* vol. 25, núm. 2, en <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/7633>. La autora señala que si bien esta categoría no está presente de manera explícita en Gadamer, sin embargo puede deducirse de sus propuestas. Ella se apoya asimismo en un texto de James Risser, incluido en una publicación conmemorativa de los 50 años de *Verdad y método,* James Risser, "Gadamer's Hidden Doctrine: The Simplicity and Humility in Philosophy", en Jeff Malpas y Santiago Zabala (eds.), *Consequences of Hermeneutics. Fifty Years After Gadamer's Truth and Method.*

[206] Hans-Georg Gadamer, "Autopresentación de Hans-Georg Gadamer", en *Verdad y método II.*

[207] Alejandro Vigo, "Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica", en Francisco de Lara (ed.), *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in memoriam*.

[208] Hans-Georg Gadamer, "Sobre el oír", en *Acotaciones hermenéuticas*, p. 75.

[209] Véase Mario López Martínez (dir.), *Enciclopedia de Paz y Conflictos*.

[210] *Ibid.,* pp. 783-784.

[211] Mariflor Aguilar, Olinca Valeria Avilés y Carlos Andrés Aguirre (eds.), *Depredación: ciudades rurales, comunidades intervenidas y espacios en conflicto*.

[212] Hans-Georg Gadamer, "Autopresentación de Hans-Georg Gadamer", en *Verdad y método II.*

[213] Se ha reconocido el riesgo latente de imponer un modelo único de paz para el mundo (circunstancia que implicaría una contradicción epistémica pues sería en sí misma un acto violento). Por ello, reconociendo que existen voces que históricamente han quedado fuera de la construcción del concepto, se propone hablar de culturas de paz o culturas para hacer las paces.

DIÁLOGO: HABLA Y ESCUCHA[*]

Raúl Alcalá Campos[**]

Introducción

Una de entre la gran cantidad de virtudes que me llamaron la atención cuando comenzamos a compartir espacios filosóficos Mariflor Aguilar y yo fue la congruencia entre su comportamiento y su pensar, para ser más precisos, fue el hecho de tener como tema en un momento el del diálogo, y en específico el componente de la escucha. Mariflor Aguilar escuchó atentamente, sin interrumpir, la participación de un alumno dentro de un seminario, asunto éste que llamó fuertemente mi atención debido a que había compartido espacios filosóficos con queridos colegas sobre el mismo tema pero que lo que afirmaban respecto al diálogo lo negaban con sus acciones. La situación mencionada me motivó para buscar y leer trabajos de Mariflor sobre este tema, y tuve la buena fortuna de que la propia autora me obsequiara un pequeño libro publicado en 2004 por el Instituto Electoral del Distrito Federal, en el que se acababa de publicar su ensayo "Cultura de escucha, condición de la democracia", que resultó para mí una gran sorpresa y que ha servido de base para el presente trabajo.

La escucha

En el año 2000 se publicó un trabajo en el que Mariflor nos hace partícipes de hacia dónde va enfocado su pensamiento sobre la escucha,[214] podríamos decir que es el antecedente del ensayo citado anteriormente. En este trabajo nos remite al olvido de la escucha dentro de la cultura occidental, que no deja de ser un dato curioso dado que es una cultura basada en la tradición del *logos*, de la palabra, una palabra que no tiene que ser escuchada o, mejor aún, que se teme sea escuchada pues bien podría ocurrir

que al escuchar al otro éste se nos presente con todas sus posibilidades y diferencias, cuestionando nuestra particular forma de ver el mundo, que creemos es la forma única y correcta de percibirlo. El riesgo de escuchar atentamente nos puede arrastrar al cambio, a la transformación, al reconocimiento de que el otro puede tener razón. Aunque estoy de acuerdo con estas ideas de Mariflor, me cuesta trabajo comprender el paso del lenguaje simbólico a la escucha pues me da la impresión, por el análisis que hace del lenguaje simbólico, partiendo de las ideas de Paul Ricoeur y José Zúñiga, que tal lenguaje es más visual que escuchado, desde luego podemos apelar al lenguaje poético, pero creo que no es éste al que nos remite Mariflor sino al de nuestras representaciones, incluyendo nuestras acciones.

En su trabajo posterior, el ya citado ensayo "Cultura de escucha, condición de la democracia", de 2004, el lenguaje simbólico deja de estar presente para dar paso a situaciones concretas. Concibe nuestra querida colega tres papeles de la escucha que resultan en cierto sentido ofensivos, la escucha arrogante del superior, condenatoria, enjuiciadora, excluyente, humillante y despreciativa que se ubica por encima del hablante; la escucha servil del inferior, la del sumiso que se anula a sí mismo, que es pasiva y obediente, que no se atreve a rebatir al hablante; y la escucha indiferente que puede adquirir dimensiones monstruosas como es el caso de los feminicidios de Ciudad Juárez. Ante estos modos de escuchar se pregunta la filósofa mexicana, ¿habrá una escucha que no sea la escucha indiferente, la arrogante o la del sometimiento? Es decir, ¿podemos apelar a una escucha responsable?

Para poder escuchar hay que saber excluir, y este saber excluir es la virtud de la *phronēsis*; no se trata de escuchar cualquier cosa, dentro del mundo de ruido social y político hay que contar con la virtud de saber elegir qué escuchar, distinguir lo que vale la pena de aquello que es mero ruido creado precisamente para evitar escuchar. Ésta es a la que Mariflor Aguilar llama la escucha democrática, aquella que puede incluir porque sabe qué excluir, que distingue la distracción de lo superfluo de la

importancia de la convivencia democrática. Esta virtud se complementa con otra, la *synesis*, es decir, la comprensión, comprender al otro en su sentido más amplio que me permite identificarlo en su diferencia, base de la inclusión y la convivencia, por eso la filósofa mexicana concibe a la escucha como el arte de construir las diferencias, y por eso también se puede decir que diferenciarme del otro no es negarlo como tal, somos diferentes pero ambos merecemos respeto, porque ser diferentes no implica caer en la indiferencia. Podemos pues decir que la exclusión implica la escucha, ya que no se trata de excluir cualquier cosa sin antes haber escuchado, haber reconocido al otro como tal, como alguien diferente a mí, con sus propias ideas y deseos, es esta escucha la que me provee de las herramientas necesarias para excluirlo con razones, por ejemplo, porque cree que sus razones son las únicas posibles, que la verdad está en él, que su cultura es la única aceptable, que no tiene por qué escuchar a los demás, que los otros no tienen el derecho de ser escuchados, etcétera, y todo ello implica a su vez que se ha llevado a cabo una comprensión de la posición del otro. Pero la inclusión también implica la escucha pues incluir al otro no se refiere únicamente a su persona como individuo, es más, podemos rechazarlo como individuo e incorporar sus creencias, razones, ideas, en nosotros mismos, pero esto sólo lo podemos hacer si le prestamos atención a su decir, si lo escuchamos con la atención que se merece, o como dice Mariflor Aguilar, obedeciendo a su derecho a ser escuchado. Desde luego, aquí tenemos que romper con una creencia bastante arraigada, la idea de que incorporar algo que proviene del otro es otorgarle un poder sobre mí; en vez de eso hay que partir de la idea de que aceptar algo que proviene del otro, cuando no es una imposición sino una aceptación razonada, es hacer crecer mi cultura y con ello a mí mismo, es enriquecernos sin perder autonomía, libertad e identidad. Esto lo saben muy bien dentro del mundo indígena, como bien nos lo recuerda Carlos Lenkersdorf cuando nos remite al mundo tojolabal, empezando porque el propio término se refiere a la lengua de los que saben escuchar, es la lengua verdadera, y es en

este sentido en el que los tojolabales practican constantemente la vocación de escuchar, también nos señala Lenkersdorf que por eso los tojolabales no nacen sino que se hacen al aprender a ejercer su vocación de escuchar, tojolabal no es pues un concepto meramente biológico, que nos remite a una etnia, sino que es más bien un concepto histórico.[215] Por eso el pueblo tojolabal sabe que se aprende más escuchando que hablando, y por eso no acepta a los especialistas, al "sabelotodo" que no respeta a los demás, que no sabe escuchar porque sólo quiere hablar ya que no le reconoce a los otros algún saber, no cree que puede aprender de los otros ya que él ha acumulado conocimiento y los otros están para aprender de él, pero no comprende que el amontonamiento de saber no produce sabiduría.[216]

Lo anterior es precisamente lo que le otorga a la escucha una fuerza que va más allá de la mera imposición, del autoritarismo puro y simple. Saber escuchar es tener la plena conciencia de que se aprende más oyendo al otro que hablando. La fuerza de la escucha, podemos sostener, estriba en que pone en tela de juicio el uso de la violencia, la evita y la supera porque provee las herramientas, como dijimos anteriormente, para superar conflictos que muy probablemente surgen por negarse a escuchar a los otros, por no preocuparse por saber quiénes son, por descalificarlos antes de escucharlos.

Desde luego no se trata de evitar hablar, si nadie habla no hay nada que escuchar, hablar implica comunicar algo que el mero ruido no puede hacer, de lo que sí se trata es de evitar hablar por hablar, del uso abusivo de la palabra. Hablar cuando se tiene algo que decir implica ejercer el derecho a ser escuchado, pero hablar sin decir nada, lo cual es bastante común, o evitar que el otro hable abusando del uso repetitivo de la palabra, es decir, diciendo lo mismo una y otra vez, no creo que deba ser considerado como parte constructiva de un diálogo fructífero, es más bien algo que debe ser excluido del diálogo, como bien lo comprendió Mariflor Aguilar, como mero ruido que oculta lo que merece ser escuchado.

Creo que a esto se refiere Gadamer cuando nos remite al diálogo entre maestro y discípulo, la "conversación pedagógica" le llama,

que adolece de una dificultad insuperable cuando no se da en la intimidad de la conversación. Parece aquí decir que las clases impartidas por el maestro en una cátedra son diálogos a medias, pues el verdadero diálogo es particularizado, incluso esto puede ocurrir cuando se dirige un seminario. Esto lo podemos ver claro en la siguiente cita:

> El que tiene que enseñar cree que debe y puede hablar, y cuanto más consistente y sólido sea su discurso tanto mejor cree poder comunicar su doctrina. Este es el peligro de la cátedra que todos conocemos. De mis tiempos de estudiante guardo el recuerdo de un seminario con Husserl. Los ejercicios de seminario, como se sabe, suelen promover dentro de lo posible el diálogo de investigación o al menos el diálogo pedagógico. Husserl, que en los primeros años veinte era profesor de fenomenología en Friburgo, se sentía animado por un profundo sentido de misión y ejercía en efecto una importante labor de enseñanza filosófica, no era un maestro del diálogo precisamente. En aquella sesión formuló al principio una pregunta, recibió una breve respuesta y dedicó dos horas a analizar esta respuesta en un monólogo ininterrumpido. Al final de la sesión, cuando abandonó la sala con su ayudante Heidegger, le dijo a éste: “Hoy ha habido un debate muy animado”. Son experiencias de este tipo las que han llevado a una especie de crisis de la clase académica.[217]

Esta cita puede ser considerada como una clara descripción de la participación de algunos filósofos en lo que se considera por ellos mismos un diálogo, por otro lado, es interesante que Gadamer recurra a sus propias vivencias para sostener algunas de sus afirmaciones.

Hay, además, otro sentido de diálogo que reconoce que en éste se encuentran involucrados ciertos intereses, pero no los oculta sino que más bien los saca a la luz exponiéndolos así a la crítica, me refiero al sentido que los filósofos le han dado al análisis del diálogo. Este sentido, que sin lugar a dudas creo que es el que defiende Mariflor Aguilar, puede ser expresado, siguiendo a Gadamer, con la nota característica del diálogo: para ser capaz de conversar hay que saber escuchar, porque en una buena conversación hay que saber autolimitarse. El que no sabe escuchar es aquel que permanentemente se escucha a sí mismo, es incapaz de dialogar el que sólo quiere ser escuchado.

Quisiera ahora referirme a dos cuestiones que me parecen importantes, en primer lugar manifestar una disposición para la escucha, y con ello para el diálogo, no quiere decir, como dijimos

anteriormente, que uno esté dispuesto a escuchar cualquier cosa, principalmente porque todo diálogo, desde mi punto de vista, tiene un tema que lo rige y que al ser rebasado
se rompe con lo que le da sentido, ¿qué queda por hacer si éste se rompe?, creo que tendremos que mantener nuestras propias razones a falta de alternativas, o bien llevar a cabo la imposición de las razones de la mayoría, cuando se tienen éstas. Desde luego que esto tiene lugar no sólo cuando se han rebasado los límites del diálogo, sino también cuando la prudencia nos lo señala. Sin embargo, cuando se trata de una relación de diálogo entre diferentes culturas la cuestión cambia, pues aquí entra en juego la relación con el mundo que nos rodea y la manera de concebir tal relación. Permítaseme referirme a una situación en la que el diálogo puede estar dirigido a un punto que parece el central pero que no lo es. Una empresa interesada en explotar los recursos de cierto territorio puede afectar a una comunidad en lo referente a su cultura y su relación con ese mismo territorio, el punto central para justificar esa acción desde el punto de vista de la empresa se remite a una idea de progreso que beneficiaría a la propia comunidad, sin embargo para ésta la justificación no está por encima de su visión del mundo, el progreso como un tiempo lineal que cada vez es más efectivo para la acumulación de riqueza no forma parte de su concepción, en este sentido, el diálogo va mucho más allá de lo que es el uso de un terreno, lo sobrepasa para centrarse precisamente en un diálogo intercultural en el que ninguna de las concepciones participantes está por encima de la otra, el diálogo tiene que partir de un punto en el que el territorio no se concibe meramente como tierra sino como algo más, como una relación de codependencia entre ésta y el ser humano desde el punto de vista de su cultura. Desde luego, es posible pensar en superar el conflicto de manera tal que se explote ese espacio sin afectar la propia cultura, pero esto precisamente es lo que no hemos logrado ya que se pretende imponer una única concepción. Cuando me refiero al tema en cuestión es a situaciones como la mencionada, en la que se cree estar hablando de lo mismo y sin

embargo cada uno tiene en mente un tema diferente, aunque haya un pretendido punto de unión.

El punto dos es el del tiempo durante el diálogo cuando se trata de relaciones interculturales. Siguiendo con el ejemplo anterior, las partes no conciben el tiempo de la misma manera, la preocupación de la empresa está enfocada en la pérdida de tiempo pues implica una pérdida de riqueza, pero esto no es concebido de la misma manera desde el punto de vista de la comunidad. Raúl Fornet-Betancourt[218] le presta atención al ritmo temporal del conocimiento o, mejor dicho, de nuestra tecnociencia actual. Desde esta perspectiva, se pretende obtener la mayor velocidad posible con la finalidad de consumir el menor tiempo posible. El tiempo es dinero. El tiempo que se
requiere para ejercer el saber contenido en la tecnociencia
se busca que se mueva a una velocidad incomparable con el saber que se persigue en otros campos, es decir, enfrentarse a problemas como ¿qué necesito para construir un vehículo que produzca la menor contaminación posible?, es muy diferente a cuestiones referentes, por ejemplo, a la comprensión de lo que es el ser humano, de lo que es la pasión humana, la ética, el arte o en nuestro caso la cultura, etcétera, que requieren de un ejercicio pausado, reflexivo, en la generación de conocimiento sobre estos asuntos. Aquí la prisa es un obstáculo, algo que puede perturbar al propio conocimiento. El saber tecnocientífico termina negando otro tipo de epistemología, una generación de conocimiento más lenta y con menos certeza, pero al fin y al cabo conocimiento también. No se trata, desde luego, de abandonar el saber tecnocientífico, al contrario, hay que mantenerlo y fomentar la constante innovación, pero no debemos olvidar que la finalidad seguimos siendo nosotros, lograr concebir el progreso, la prosperidad, no meramente como generación de riqueza material, económica, sino riqueza humana, justicia, solidaridad, dignidad, eliminación de la pobreza y de la explotación humana. En otras palabras, hay que hacer crecer la posibilidad de la innovación, es decir, no sólo innovar dentro de la propia tecnociencia, sino dar

un paso más y buscar innovar sobre el camino que la tecnociencia debe seguir o el fin que persigue, el cómo y el para qué se conoce.

Aquí hay que ser muy claros, no estamos queriendo decir otra cosa más que el diálogo siempre tiene primacía pero también un límite, en otras palabras, que las razones no vayan en contra de la humanidad o de las necesidades de la mayoría, porque no se trata de la imposición del poder por el poder mismo, esto sería un imperialismo puro y nefasto, algo a lo que, puedo decir con franqueza, Mariflor Aguilar se opone porque sería romper con el diálogo democrático, con la escucha democrática.

No quiero ampliar mucho sobre la cuestión del diálogo ya que es un tema recurrente y actual en los estudios sobre hermenéutica; uno de los trabajos más interesante al respecto, desde mi punto de vista, es el de Mariflor Aguilar, sobre todo el que corresponde al papel de la escucha dentro del diálogo, como ya hemos visto. Me interesa, sin embargo, hacer un comentario sobre los temas que se tratan en las relaciones interculturales cuando participan diversas comunidades culturales de nuestro país, México. Los temas que me parece son los puntos nodales de las relaciones interculturales son locales, no se trata de un asunto con carácter de universalidad, ni se pretende tal cosa, es por ello que los criterios que se exige se cumplan desde el punto de vista de la ciencia no tienen una fuerte incidencia dentro del diálogo. Las razones no tienen ese carácter que tienen los algoritmos, sino que se sustentan en las afectaciones, positivas o negativas, que ocurren en las comunidades, y tales afectaciones están relacionadas no estrictamente con los argumentos lógicos sino con su cosmovisión. La cuestión acerca de si una cierta labor en beneficio de la economía interrumpe la relación de una comunidad con su entorno y de acuerdo con su cosmovisión es algo que convoca, sobre todo cuando el beneficio no es tanto para la comunidad sino para una empresa que sustenta sus acciones.

No se trata de temas sobre el folclore derivado de las costumbres de las comunidades sino de cuestiones políticas, económicas, educativas y religiosas, en estas últimas juega un importante papel la cosmovisión y con ella la relación con el

territorio. Incluso podríamos decir que son todas al mismo tiempo porque la comunidad se concibe como una totalidad de tal manera que las cuestiones, digamos educativas, están ligadas a las otras. Creo que un punto importante es que muchas de estas cuestiones se enfrentan con un mundo no equitativo, es decir, se enfrenta un problema local contra una cuestión que la rebasa, en otras palabras, el papel simbólico que tiene cierto tipo de tejido en las blusas de una comunidad indígena, que ha sido transmitido de generación en generación, puede terminar patentado y comercializado en las casas de moda de Europa sin que la comunidad que lo produjo tenga algún beneficio. La propia comunidad se encuentra limitada para pelear un asunto local al ser afectada por un acuerdo internacional en el que ella nunca fue tomada en cuenta. De la misma manera hay asuntos que afectan a las comunidades y sus miembros por acuerdos internacionales de los que fueron excluidos, por ejemplo cuando se trata de cuestiones ecológicas y se toma un acuerdo internacional para salvaguardar los bosques y sus habitantes, desde luego esto hay que aplaudirlo, pero también hay que tomar en cuenta la relación con el bosque, es decir, si se pone un límite a la tala de árboles en un bosque por parte de empresas que buscan la acumulación de riquezas me parece que es una decisión correcta, pero si las medidas que se toman impiden que un indígena corte un árbol, algo que necesita y ha hecho toda su vida para calentar su hogar en invierno y poder cocinar para su familia, entonces algo no cuadra en tales decisiones.

De la misma manera que el Estado entabló un diálogo con otros Estados para lograr ciertos acuerdos, no alcanzo a vislumbrar qué es aquello que pueda impedir entrar en diálogo con otras comunidades locales para estar enterado de sus necesidades y tomar decisiones de común acuerdo sobre asuntos que afectan a unos y otros. El diálogo tiene cabida en ambos espacios, hacia arriba y hacia abajo, y en ambos se tienen que considerar sus participantes como pares. Desde luego el diálogo, como todo, tiene sus límites, no es posible dialogar con aquel que se niega a ello y esto quiere decir que es inaceptable que alguien, porque el diálogo

sólo se da entre personas, decida participar en él sin ver y sin escuchar al otro. O pactar acuerdos que de antemano se sabe no se cumplirán.

Dado el contexto nacional y global actual las relaciones entre las culturales influyen de alguna manera en éstas y tienden a cambiarlas, pero es posible concebir dos maneras, por lo menos, en que estos contactos se introduzcan dentro de una cultura y se encuentren ante su identidad. La primera es aquella en la que la influencia que llega del exterior es asimilada por la cultura, pero al mismo tiempo modificada; Occidente ha recibido mucha influencia extranjera pero también la ha, digamos, occidentalizado, no ha modificado su identidad para adoptar esa influencia sino que aquello que le llega del exterior es modificado de tal manera que se convierte en algo propio, como el álgebra, la pólvora, la brújula, etcétera. La segunda es la que modifica la identidad para poder adaptarse a la influencia externa, o bien ésta se ha impuesto, que creo es la que ha reinado en el ámbito Latinoamericano, como son el sistema político, de justicia y de educación occidental, así como su conocimiento. De cualquier manera, hay una transformación de la cultura pero es diferente en cada uno de los casos mencionados, podemos decir que en el primer caso hay un enriquecimiento de ésta, se ha fortalecido, pero en el segundo no, porque en lugar de enriquecerse hay una pérdida de identidad, se termina preguntando uno ¿quiénes somos? Se trata pues de aprovechar aquello que llega del exterior en beneficio propio, para enriquecer a la comunidad a la que uno pertenece, y no con la finalidad de parecerse a aquellos de los que proviene dicha influencia, no se trata pues de intentar ser un mal francés con rasgos mexicanos sino de ser un buen mexicano con influencias francesas. La cuestión entonces no es cerrarse a los cambios sino aprender a asimilarlos de tal manera que sigamos siendo nosotros. Y este seguir siendo nosotros no quiere decir permanecer estáticos pues aun con los cambios podemos mantener rasgos propios. Creo que éste es el caso del pueblo estadounidense que ha asimilado una gran cantidad de

extranjeros y los ha convertido en propios, además de otros tipos de influencias como la literatura o el cine, por ejemplo.

Para finalizar, el habla y la escucha, el diálogo en general, tienen, como todo, un límite. Si podemos considerar al diálogo como un espacio en el que se intercambian razones, en nuestros días con nuestro mundo globalizado (no importa si está uno en el ámbito de la salud, del deporte o en la universidad) tal diálogo se cancela con la apelación a una expresión también globalizada que es imposible rebatir, en la que el habla se calla y la escucha se cierra, "el sistema no lo permite", con el sistema es imposible dialogar, no se le puede demandar, parece tener vida propia pero no es algo biológico; sin embargo vive en nosotros, disculpen, la expresión está mal empleada, nosotros vivimos en él, nacemos, vivimos y morimos dentro del sistema, es más, seguimos existiendo dentro del sistema aún después de dejar esta vida. El sistema es omnipresente y omnipotente, está en todas partes y todo lo puede, lo bueno y lo malo provienen de él, es prácticamente el dios de nuestros días, es el último de los argumentos.

No me queda más que expresar nuevamente lo que mencioné al principio de esta charla: Mariflor Aguilar es una de las filósofas mexicanas que se compromete con sus afirmaciones, que baja la filosofía del mundo de las abstracciones a la realidad inmediata, que ratifica su propuesta filosófica con su actuar, por eso le agradezco su amistad y me siento orgulloso de compartir con ella algunos temas de la filosofía.

Fuentes consultadas

Aguilar Rivero, Mariflor, "Ética y lenguaje simbólico (hacia una ética de la escucha)", en Luis Villoro (coord.), *Los linderos de la ética*, Universidad Nacional Autónoma de México / Siglo XXI, México, 2000.

Fornet-Betancourt, Raúl, *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*, Verlag Mainz (Concordia. Reihe Monographien,

49), Aquisgrán, 2009.

Gadamer, Hans-Georg, "La incapacidad para el diálogo", en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1994.

Lenkersdorf, Carlos, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, Plaza y Valdés, México, 2004.

[*] Agradezco a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México (DGAPA-UNAM), por el apoyo prestado para la realización de este trabajo a través del proyecto de investigación "Los retos de la filosofía por venir" (PAPIIT IN400315).

[**] Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

[214] Mariflor Aguilar, "Ética y lenguaje simbólico (hacia una ética de la escucha)", en Luis Villoro (coord.), *Los linderos de la ética*.

[215] Véase Carlos Lenkersdorf, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, pp. 156-157.

[216] *Ibid*., pp. 82-83.

[217] Hans-Georg Gadamer, "La incapacidad para el diálogo", en *Verdad y método II*, p. 207.

[218] Véase Raúl Fornet-Betancourt, *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*.

¿LA HERMENÉUTICA COMO CRÍTICA? COMENTARIOS DESDE LA LINGÜISTICIDAD DE LA INTERPRETACIÓN[*]

Carlos Emilio Gende[**]

I

La pregunta que da título a mi presentación es exageradamente retórica, pues la respuesta es sí, por supuesto. Entiendo a la hermenéutica como una actividad filosófica que contribuye, especialmente en el panorama contemporáneo, a ejercer la desedimentación de supuestos muy consolidados en la cultura, entre ellos, y muy especialmente, los que provienen del trato científico con la realidad social. Claro, ocurre que lo hace —y en ello va tal vez la dificultad mayor para evaluar su potencial crítico— desde "adentro", asumiendo la pertenencia; quiero decir, a sabiendas de que no puede abstraerse de tal o cual situación en el mundo de la vida al que le ha tocado en suerte pertenecer.

En ese sentido, es muy instructiva la contribución de al menos dos obras importantes de Mariflor Aguilar a una comprensión madura del tema, pues lo asumen con la radicalidad que merece la evaluación de los alcances y límites de la hermenéutica en relación con la crítica. Me refiero a *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer* y *Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas*. A partir de su aporte a un asunto tan medular, intentaré contribuir con mi propio enfoque orientado a una descripción lingüística del entendimiento.

No obstante, permítaseme antes un breve paréntesis: lo que pueda decir a continuación no pretende recoger el pensamiento de Mariflor Aguilar, pues eso supondría negar un principio básico de la hermenéutica contemporánea; no se trata de entender al autor, menos aún de pretender entenderlo mejor de lo que él pudo, sino

de tratar con su obra en tanto lector, que no tiene ante sí la voz del emisor ni la escucha del auditorio original, sino un producto singular inscripto como obra. "Mariflor Aguilar" es el designador rígido de una obra que asumo en ausencia de Mariflor Aguilar como querida amiga y respetada colega —para nada rígida— homenajeada con gran justicia en esta obra, de la cual me siento honrado en pertenecer junto a valiosos colegas.

Cerrado el paréntesis, vuelvo a las obras mencionadas para destacar que apuntan directamente al núcleo problemático que corresponde revisar de la propuesta hermenéutica en general, pero ante todo de las dos que han logrado afirmarse como empresas filosóficas sólidas por su carácter propositivo. Se trata de la hermenéutica ontológica de Gadamer y la integrativa de Ricoeur. En ambas, con recursos muy distintos, aunque relacionados, se logra reorientar la filosofía contemporánea bajo pretensiones de verdad con suficiente alcance en su ambición como para que, a mi juicio, el giro lingüístico que fomentan como modalidad no sólo no disuelva las preocupaciones de la tradición, sino que más bien las reasuma en un nivel de complejidad mayor.

II

En efecto, ambos muestran que la lingüisticidad no se explica desde la estructura de la lengua, como si se tratase de una producción de sentido inmanente e independiente de los actos de comprensión lingüística que los hablantes realizan. Al contrario, con una actitud teórica muy distinta a la de la lingüística como ciencia tematizan procesos de entendimiento lingüístico sin tomar al sistema de la lengua como dato irrebasable, sino como actividades orientadas a la comprensión, como acontecimientos de sentido. Así, en prescindencia de los resultados que aquella ofrece —con Gadamer—, o al contrario, como respuesta que asume el desafío de un largo rodeo por sus teorías —con Ricoeur—, la atención puesta en los procesos y no en los productos habilita a estas hermenéuticas del lenguaje a defender incluso una versión del "giro lingüístico" que muestra su condición irrebasable sin

subsumir los asuntos ontológicos y gnoseológicos en la matriz de cada lengua. Por ello, no es la formación de cada una de ellas como estructura lo irrebasable, sino el proceder lingüístico de la comprensión que se plasma en actividades como la lectura, la escritura, la traducción, el diálogo, entre otras.

Sin embargo, esto es precisamente el problema, pues si el giro sólo hubiese tendido a la disolución de los asuntos de vieja data, estaríamos ante una toma de posición más dentro de la historia conceptual y en ese caso describirla como actividad crítica no sería inusual. Con estos hermeneutas, al contrario, nos las tenemos que ver con lo uno y con lo otro, es decir, con una actitud crítica corrosiva de supuestos acendrados, pero con vistas a reconducirla a un horizonte de sentido que de ese modo gana en libertad. La pregunta es si acaso eso se logra y cómo se logra.

Las obras de Mariflor Aguilar sobre estos tópicos le exigen precisamente eso a la hermenéutica, que se mida con sus pretensiones, que rinda cuentas, y recorre entonces de modo minucioso cuanto problema surja de querer satisfacer ambos requisitos.[219]

Por señalar uno de los temas importantes, destaco que en relación con Gadamer —a cuyo estudio le dedica íntegramente uno de los textos mencionados— le interesa resaltar como aporte del autor el que haya logrado elaborar una caracterización del lenguaje que aborda dos líneas que no suelen ir juntas: el lenguaje como apertura de mundos (con Heidegger) para lo cual la hermenéutica gadameriana enfatiza la función poética de creación de imágenes inéditas, mediante la articulación inusual de términos que proponen y sugieren significados no canónicos; y la función vinculante del lenguaje mediante la comprensión.[220] Aguilar ve allí un desafío serio, pues entiende que la hermenéutica se debate entonces entre un pensamiento de la apertura creativa y un pensamiento de los límites.

¿En qué sentido podemos sostener entonces que la lingüisticidad de la comprensión es el modo más adecuado para ofrecer una respuesta que reoriente las posibilidades críticas de la hermenéutica y de ese modo responda al desafío señalado? Más

aún, ¿cómo hacerlo aceptando a la vez otro desafío de Aguilar, quien al recorrer varias etapas de la historia conceptual de la crítica —en el otro libro citado— arriba a un concepto que exige de ella la transformación?[221]

Mi propuesta consiste en destacar de ambos hermeneutas sus tratamientos atípicos del lenguaje, lo cual exige ubicarse en un momento teórico anterior al de la objetivación del lenguaje como producto —tal el proceder de la lingüística como ciencia— para privilegiar en cambio la caracterización de procesos de lingüisticidad de la comprensión. ¿Es tan simple como esto, reemplazar producto por proceso? Sí, siempre y cuando advirtamos que es más sencillo proclamarlo que ejercerlo.

¿Qué quiero sugerir? Que ambos hermeneutas muestran, en distintos momentos de sus obras, que desde el inicio de la filosofía se ha entendido el enorme potencial de la lingüisticidad, lo que produjo a la vez admiración y temor, y que por ende se han tomado “decisiones” teóricas al respecto —entre ellas privilegiar la estructura del enunciado o tomar de la palabra el proceso de definición—,[222] decisiones tendientes todas a un olvido progresivo de la lingüisticidad según, paradójicamente, una toma de conciencia explícita del lenguaje, hasta un punto tal que se ha vuelto objeto privilegiado para la filosofía contemporánea, de la mano de la semiología y la ciencia lingüística.

Así, el giro lingüístico contemporáneo, más o menos heredero de las determinaciones señaladas, puede entendérselo de muy distintos modos, pues no apuntan a lo mismo y por ende pueden extraerse consecuencias no homologables: no es lo mismo pensarlo desde una teoría del significado —típico de la corriente analítica, que suele volver sobre ese problema como exclusivo de la filosofía del lenguaje—, desde una teoría del significante —propio de la tradición semiológica—, o bien como Gadamer y Ricoeur pretenden. Estos últimos lo hacen desde la recuperación de procesos del entendimiento que no podrían darse de otro modo que bajo condiciones lingüísticas, pero que en definitiva están orientadas a la comprensión, no a retrotraer la caracterización del lenguaje —como hacen los anteriores— desde un metalenguaje

que asciende en la determinación y posesión de su objeto, la lengua, pero a costa de desligarse de lo único que importa cuando nos interesamos por la lingüisticidad; esto es, decir algo de algo a alguien en el diálogo, la escritura, la lectura, la traducción o en la creación metafórica.

III

En el caso de Gadamer, basta con ver de qué modo insiste en caracterizar al lenguaje como diálogo, sin más.[223] Mariflor Aguilar ha revisado con agudeza los presupuestos de orden ético, comunicacional y político que deben tenerse en cuenta para otorgar veracidad a este proceder lingüístico en relación con el mundo y los otros. Quisiera agregar que, a mi juicio, la radicalidad del planteo gadameriano al respecto —que lo lleva a desechar cualquier otra caracterización y con ello correr el riesgo de mostrarse un tanto enigmático, por no decir ingenuo en sus pretensiones— es tal que nos obliga a preguntarnos de qué otro modo podrían ser las cosas si no se dieran con y por el diálogo. Deberíamos acaso suponer un saber previo, una anterioridad de la conciencia cuyos contenidos ideales ya fueron pensados y que pasa simplemente entonces a servirse del lenguaje como un instrumento a la mano que vehiculiza lo ya sabido.

Y cuando digo "cómo serían las cosas" es literal, pues la cosa, el asunto, es lo que orienta el diálogo y arrastra a los hablantes en su común hablar unos con otros. No obstante, esto no significa que haya cosas previas, ya dadas, como tampoco hay palabras ya definidas y disponibles; hay trabajo, formación orientada a la búsqueda de la palabra justa. Esto ocurre sobre todo en el decir más creativo, el poético,[224] pero también en el diálogo, que procura la univocidad de sentido, su estabilidad, en relación con el surgimiento del asunto, que en definitiva es quien lo regula. Ricoeur agregaría a esto que si aludimos a algo previo es al mismo diálogo, en el sentido de que tampoco es un proceso que se inicia exclusivamente a instancias de aquellos que deciden entrar

en él, sino, al contrario, ingresamos siempre a un diálogo que ya ha empezado antes que nosotros.

Insisto en que buena parte de las objeciones que surgen ante estas descripciones: reproche de inmanentismo, excesivo disfrute del decir poético, relativismo lingüístico, perspectivismo, determinación del pensamiento por el lenguaje, entre otras, sólo surgen de una matriz conceptual que procede por delimitación —en especial por la separación de forma y contenido— y luego por adición de funciones previamente separadas y aisladas una a una: semántica, pragmática, sintáctica. De ese modo, la reflexión sobre el lenguaje que lo ha vuelto solidario de un sistema de signos habría comenzado demasiado tarde. Y en eso, como en otras afirmaciones, Gadamer es explícito cuando sugiere que desde la hermenéutica nosotros no deberíamos tener eso como problema, pues el planteo es inverso: no se trata de separar para luego indagar cómo se relaciona forma y contenido, sino más bien hay que partir de la unión indisoluble que sólo se reconoce cuando el lenguaje está realizándose.[225]

Sé que es difícil convencerse de que haya algo allí parecido a una tarea crítica, o al menos orientado a ella, pues la asunción de la lingüisticidad suele ser funcional al establecimiento de una suerte de condición límite, un más allá de lo cual nada puede pensarse (al modo de un argumento ontológico *aggiornado* a los tiempos de la ciencia). No obstante, creo que la hay, en el preciso sentido de que es una ardua tarea la de revisar una y otra vez hasta qué punto logramos abandonar nuestras suposiciones teóricas sobre el lenguaje para acceder a la lingüisticidad de la comprensión, pues para ello hay que ejercitarse en la inconciencia lingüística —con Gadamer— o hay que dar un largo rodeo por los resultados de la cultura, entre ellos los de las ciencias —con Ricoeur—.

Es cierto que en el caso de la obra de Gadamer el carácter enigmático del ejercicio hermenéutico propuesto, que consiste en dejarse llevar por el asunto, sin prevenciones, sin revisiones metalingüísticas que detengan la actividad, y ver en ello el cumplimiento efectivo de la lingüisticidad, alienta todo tipo de

sospechas sobre sus objetivos; entre ellas, la tendencia a una cierta vuelta atrás, a un desentenderse de los logros científicos sobre el lenguaje, como si no hubiese habido suficiente desarrollo teórico sobre estos temas. De allí que son de agradecer aportes como los de Mariflor Aguilar, pues pondera su obra por tensión, sometiéndola al juicio de cuanto autor se le resista, en principio, por contraposición de otras pretensiones teóricas.

En el caso de Ricoeur, quisiera al menos destacar en estas breves líneas su preocupación por establecer distinciones precisas entre algunos procesos lingüísticos, acentuando siempre la especificidad de cada uno para recién después mostrar cómo se integran. Así, no acepta, por ejemplo, trasladar la dinámica del diálogo para describir lo que ocurre con la lectura, pues de ese modo desaprovecharíamos los resultados que se obtienen con cada actividad en nuestras distintas relaciones con el mundo. Para decirlo de un modo muy directo: con los textos no se dialoga, se los lee; así como entre personas se conversa, no se leen unos a otros —o al menos si ocurriese esto queda en claro que no se entra en diálogo—. Para que transcurra la conversación, como vimos, hay que dejarse llevar por el asunto que transforma las perspectivas iniciales de cada hablante, como condición ontológica que repercute en las posibilidades gnoseológicas de trato con las cosas del mundo. A su vez, con la lectura de textos sólo se logra algún resultado efectivo ante el mundo desplegado por la obra y en el mundo del lector —es decir, en su relación con lo otro del texto que lo trasciende como simple artefacto semiótico— si se trabaja a partir de la triple ausencia (la del autor, receptor original y situación compartida), de la cual sólo quedan sus marcas en el texto, pero que no por eso nos habla, apenas se deja recorrer con nuestra lectura. La especificidad del acto de lectura es tal que podemos ver cómo, en sus propias obras, Ricoeur tuvo que modificar la conceptualidad que mejor describiera el tipo de relación que se logra con el mundo a la hora de leer textos. Así, pasó de postular una referencia simple a una redescripción para finalmente proponer un proceso de refiguración, propio del acto del lector que con él se transforma.

Otro tanto ocurre con la tarea del traductor, ante el desafío de verter en su lengua un texto nuevo, que sin embargo no por pertenecer a otra lengua puede decir algo distinto; aunque tal vez ello ocurra, he ahí el riesgo. Dos lenguas, dos textos, un intérprete. Ricoeur sabe que teóricamente todo conspira para el éxito de semejante empresa, pero a la vez también sabe que siempre hubo traductores y políglotas. Otra vez, la declaración de imposibilidad se sustenta en la lengua como sistema, con las consabidas consecuencias relativistas que concluyen incluso en la inconmensurabilidad, no en el proceso que asume la dificultad y con ello sabe que el resultado es provisorio y sujeto a revisión, pero posible al fin.

No podemos dejar de señalar su distinción entre metáfora como palabra —asunto de la retórica primero y de la lingüística después— y la metáfora como acto de enunciación, que no reproduce como aquella un sentido literal de modo más elegante o sutil, sino que apuesta a inaugurar uno nuevo por superación del absurdo y contradicción. También aquí es un proceso —un acto discursivo— el que logra superar viejas discusiones que confunden metáfora y concepto, al no saber distinguir entre cuestiones de origen y fundamento, entre genealogía del vocabulario que se atiene a las metáforas muertas y excedente de sentido por venir en el acto del intérprete, que así se refigura gracias a las metáforas vivas.

Para finalizar, considero que ejercicios hermenéuticos como los señalados nos aproximan al carácter transformador que Mariflor Aguilar le exige a la crítica. Como es sabido, Marx sostuvo en la última de sus tesis sobre Feuerbach que la filosofía debía abandonar las interpretaciones para dedicarse a transformar el mundo. Aguilar supo ver que la hermenéutica contemporánea no sólo no necesitó reemplazar una tarea por otra, sino que logró integrarlas. Mi aporte al respecto consistió en contribuir a esa constatación, tomando como eje la lingüisticidad de la comprensión que tematiza la hermenéutica. En el caso de Ricoeur, en especial, su búsqueda a partir de un largo rodeo por las producciones de la cultura está orientada a procurar un tipo

de experiencia humana que se reencuentra sólo transformándose y cuya condición, no sé si su logro, es resistir a la ingenua pretensión de ser poseedora del sentido.[226]

Fuentes consultadas

Aguilar Rivero, Mariflor, *Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas*, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) / Fontamara, México, 1998.
—, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, FFyL-UNAM, México, 2005.
Gadamer, Hans-Georg, "Acerca de la fenomenología del ritual y el lenguaje", en *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997.
—, *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona, 1998.
—, "Lenguaje y comprensión", en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1994.
—, *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 1993.
Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 1970.
—, "Introducción", en *Lo justo 2*, Trotta, Madrid, 2001.

* Agradezco a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México (DGAPA-UNAM), por el apoyo prestado para la realización de este trabajo a través del proyecto de investigación "Los retos de la filosofía por venir" (PAPIIT IN400315).

** Universidad Nacional del Comahue.

219 Mariflor Aguilar interroga a Gadamer desde Foucault y Freud, entre otros, por no mencionar a los filósofos a los que el propio Gadamer está dispuesto a contestar. Pero ante todo lo hace para pedirle que conteste a tres preguntas de fondo, si es que pretende ejercer la crítica: ¿debe formularse en términos de hermenéutica?, ¿debe hacer propuestas normativas y universales?, ¿conviene que incluya contenidos utópicos? El tema que atraviesa el segundo de los libros y al que ante todo me dedicaré, por cuestiones de espacio, es la hermenéutica como historicidad y movilidad del significado.

220 Mariflor Aguilar Rivero, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*.

221 Mariflor Aguilar Rivero, *Confrontación, crítica y hermenéutica*. Sobre el concepto de crítica Mariflor Aguilar obtiene, luego de un recorrido etimológico, las siguientes

nociones: *1)* capacidad de juicio, el más amplio, del que participan los otros; *2)* crisis, situación de conflicto de los procesos sociales e históricos. Ser crítico, entonces, es intervenir en un sentido tal que se modifica el rumbo de un proceso social e histórico; *3)* censura, se refiere a un juicio subjetivo, pero en sentido negativo; *4)* emancipación. Para Kant, crítica es el acto primordial de una prueba desprejuiciada de las pretensiones de validez del conocimiento llevada por la sola razón. La desvincula del sentido político y pasa a ser privada. Pero es emancipatoria, pues es una facultad dinámica tanto en el conocimiento de la naturaleza como en la determinación de nuestra voluntad. Al ejercerla, el individuo se vuelve autónomo. Fichte desarrolla el aspecto práctico de esto. Hegel reintroduce la noción histórico-social de la misma; *5)* emancipación subjetiva: la crítica del idealismo alemán conlleva censura a un estadio previo de la conciencia del sujeto, pero es el resultado de un momento necesario en la evolución del proceso de maduración del sujeto y del cuestionamiento o de la censura de una fase previa del desarrollo; *6)* emancipación práctica-especulativa: es la crítica de los neohegelianos, pues asumen *2)* y *3)*, pero se desentienden del aspecto práctico al considerar que la realidad social se transformará por la sola dinámica del cuestionamiento crítico y el consecuente cambio de la conciencia; *7)* emancipación práctica-teórica: ante todo Marx y también Freud y Nietzsche. La realidad es generadora de las ilusiones de la conciencia, entonces, para combatirlas hay que transformar la realidad que las produce. A la inversa también, si se quiere cambiar la realidad hay que cambiar primero la conciencia ilusoria de la misma. No es sólo la determinación de la conciencia sobre la práctica, sino la determinación de la práctica sobre la conciencia.

222 Gadamer procura superar la caracterización de “la palabra”, *das Wort*, como el vocablo que aparece en el diccionario, o bien la noción de expresión que conforma con otras una oración; de ese modo pretende entender a la palabra como aquella “que se le puede dirigir a uno, la palabra que dicta sentencia en un determinado y preciso contexto vital y que recibe su unidad de esa comunidad del contexto vital” (Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II*, p. 189). A su vez, con enunciado quiere entender específicamente al propio de la lógica enunciativa, cuyo origen en Aristóteles “se remonta a una de las opciones más decisivas de nuestra cultura occidental” (*idem.*), la abstracción que aísla al enunciado de todas las otras formas discursivas (ruegos, preguntas, maldiciones, mandatos, por ejemplo) y a la vez pretende aislarlo de las circunstancias motivacionales de su emisión. También Ricoeur destaca algo similar cuando afirma que Aristóteles restringe el alcance de la significación a la proposición declarativa, única susceptible de ser verdadera o falsa, y perteneciente por ello al campo

de la lógica; relegando de ese modo las otras funciones del lenguaje a la poética y a la retórica (Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*).

223 Véase Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*

224 *Idem*.

225 Por ejemplo, en "El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica", Gadamer sostiene: "No sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo" (Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, p. 531).

226 Podría citar varios trabajos de Paul Ricoeur para justificar lo señalado, pero para la ocasión basta con citarlo en la introducción a una de sus últimas obras, en la que caracteriza del siguiente modo a la hermenéutica como tarea para la razón: "No se trata ya de la hermenéutica como método considerado antagonista de la observación natural, sino como un procedimiento cognitivo distinto vinculado a la reconstitución comprensiva de las acciones y de las pasiones, de las que intenta captar el carácter de reefectuación conjetural, indirecta y probabilística de los procesos reales. En este nivel, la interpretación figura como una variedad de enfoque explicativo, que hay que poner en el mismo plano que otras modalidades de la reconstitución de lo real a partir de un principio, efectuable sobre modelo. Ciertamente se trata en este otro nivel de una hermenéutica de la *episteme* igualada con la razón. La cuestión es saber lo que sucede con el proyecto racional, 'de lo que lo impulsa, lo inspira, de lo que lo reclama'" (Paul Ricoeur, *Lo justo 2*, p. 21).

CRÍTICA Y SUBJETIVIDAD

EL GESTO PSICOANALÍTICO DE MARIFLOR AGUILAR O DE CUANDO LOS INTERPELADOS SE EMANCIPAN

Rosaura Martínez Ruiz[*]

Sin temor a equivocarnos podemos decir que, desde el siglo pasado, la filosofía contemporánea ha dado un giro psicoanalítico. El pensamiento de Mariflor Aguilar se ubica dentro de esta tradición crítica para la que el pensamiento de Freud y Lacan ha sido fundamental. En particular, Freud y Lacan aparecen en los escritos de Aguilar a través de las interpretaciones de Žižek y Butler para estudiar los problemas filosóficos del sujeto y del sujetamiento.

Después de la crisis del sujeto y una vez que la filosofía cayó en cuenta de que, si bien no podemos ir más allá de la sujeción, sí tenemos que preguntarnos por las condiciones de posibilidad de esta categoría, por su carácter histórico y por la perturbadora autosujeción que se asemeja a una servidumbre voluntaria. Y a esa pregunta dedicaron su tiempo muchos de los filósofos del siglo pasado.

Si bien las descripciones sobre los modos en los que el sujeto es el efecto del sometimiento a la ley del otro y de cómo esta sujeción es fundamentalmente la incorporación de un mundo legaliforme fueron muy fecundas, no obstante, estas meditaciones quedaron en deuda con el discurrir sobre la posibilidad o el espacio para la emancipación del sujeto. Es precisamente en este punto en el que Mariflor Aguilar se concentra y es también aquí donde girar hacia el psicoanálisis le resultó fértil, pues si sobre algo tratan la teoría y la clínica freudiana es sobre las posibilidades y los caminos de la emancipación del sujeto.

Mariflor Aguilar, siguiendo a Althusser, parte de la idea de que el sujeto es esencialmente efecto de una interpelación autoritaria que puede venir de una institución jurídica o discursiva o de las prácticas sociales en general. En otras palabras, el sujeto es interpelación en el sentido de ser la respuesta a un llamado cuyo contenido es su identidad:

> Así pues, el efecto de esta "operación" que es la *interpelación* es la constitución del *sujeto* o construcción de su *identidad*, que tiene lugar cuando el sujeto *se reconoce* como aquél a quien el llamado ha sido dirigido, con lo cual tenemos que, desde esta perspectiva, la conformación de la subjetividad tiene que ver en primera instancia con procesos de *reconocimiento* y de *identificación*. Narrando la escena en cuestión, se puede decir que se trata de un asunto de reconocimientos en diálogo: yo te llamo porque te reconozco como mi candidato a escuchar y tú volteas porque reconoces mi llamado como dirigido a ti y, además, porque te reconoces a ti mismo en mi llamado como en espejo, como en relación especular.[227]

Si bien la idea de subjetividad de Aguilar parte de la de Althusser, no obstante, formula también una crítica cardinal en tanto advierte que Althusser no señala, primero, el porqué del éxito del llamado de la autoridad y, segundo, el lugar del espacio para la emancipación:

> Por ello, la pregunta que se requiere hacer es cómo el sujeto puede sustraerse de aquello que lo constituye, es decir: si el acto primordial de constitución subjetiva representa una tendencia, deseo o necesidad de atender el llamado de la ley y el orden, cómo puede entonces el sujeto, cualquier sujeto, ejercer en algún momento de su vida la crítica y el cuestionamiento social, quitarse de encima alguna instancia opresiva que lo somete, sin atentar contra sí mismo, contra su propia estabilidad y su propia constitución subjetiva. O dicho de otra manera ¿cómo oponerse al poder que nos constituye? Si el poder nos constituye como sujetos, ir en contra del poder, nos haría caer en la muerte subjetiva. O dicho de otro modo: "no se puede deshacer la existencia sin caer en algún tipo de muerte".[228]

La primera crítica a Althusser que Mariflor Aguilar plantea es que no hay una interpelación inaugural, pues las interpelaciones son, por un lado, múltiples y, por otro, heterogéneas y, en consecuencia, algunas son contradictorias. Judith Butler elabora esta misma crítica a la teoría de la interpelación y señala que Althusser pasó por alto que el llamado no es uno o un acontecimiento de una vez y para siempre, sino que la

interpelación, para ser exitosa, debe repetirse, esto es, debe insistir de múltiples maneras y desde distintas figuras de autoridad (instituciones, discursos o prácticas sociales).

Para construir la segunda crítica a esta teoría, Aguilar recurre otra vez al trabajo de Judith Butler en tanto responde al porqué del autosometimiento. Para Butler, el sujeto es primordialmente vulnerable al abuso del poder porque, desde sus inicios, nuestra vida depende de los cuidados de otros que están desde un principio colocados en un lugar de autoridad. Butler vuelve aquí a Freud y replantea el complejo de Edipo para dar cuenta de su dimensión sociopolítica. En *Mecanismos psíquicos del poder*, Butler explica que la prolongada dependencia humana de los cuidados de los adultos para mantenerse con vida y el hecho de que esos cuidados son siempre condicionados a la obediencia y la admiración, tiene como efecto que el vínculo con la autoridad sea uno apasionado. “Vínculos apasionados” es el concepto que Butler construye para dar cuenta del porqué de la, digamos, servidumbre voluntaria. Y es que la promesa del otro es la de la vida, esto es, aquello que la autoridad asegura es la supervivencia y para Butler y Aguilar, siguiendo a Freud y a Spinoza, el hombre tiene como aspiración máxima permanecer en su ser.

El problema teórico es entonces cómo pensar la singularidad de los sujetos, su libertad y la posibilidad de resistir el poder si partimos de que el sujeto es el efecto del llamado de un mundo que lo precede y que le exige sometimiento para reconocerlo como sujeto de derechos o, en otras palabras, cómo pensar las posibilidades o condiciones de la emancipación. Coincido con Aguilar en que es Judith Butler quien ha logrado construir una teoría del sujeto que da cuenta tanto de su sometimiento como del espacio de agenciación. Y es que Butler descubre que el sujeto es más bien un espacio donde se juega una paradoja en la que éste es al mismo tiempo la instancia sujetada y la agencia. Para Butler, el sujeto es un movimiento reflexivo de sujeción a la ley, pero, en tanto reflexivo, ese movimiento es el de una agencia. Por supuesto que tanto Butler como Aguilar son conscientes de los

atolladeros gramaticales y temporales que esta paradoja conlleva. Me refiero a que sobre este acto reflexivo tendríamos el derecho de refutar que se trate de un no sujeto en tanto todo acto reflexivo lo lleva a cabo una agencia y, por lo tanto, podríamos refutar que la agencia es anterior al sujetamiento. Sin embargo, lo que argumenta Butler es que no hay nada anterior al sujeto en tanto instancia paradójica, puesto que es justamente el acto de someterse el que inaugura a la agencia. En sus propias palabras: "El sometimiento consiste precisamente en esta dependencia fundamental ante un discurso que no hemos elegido pero que, paradójicamente, inicia y sustenta nuestra potencia".[229]

Para cimentar su revisión a la teoría de la interpelación, Mariflor Aguilar parte de una muy acertada crítica a la lectura de Slavoj Žižek. Como Butler, Žižek busca también pensar el espacio de la emancipación del sujeto o las posibilidades de la agenciación subjetiva en el espacio político para la transformación del mundo. Žižek plantea su crítica a Althusser a través de la formulación lacaniana del sujeto vacío. En palabras de Aguilar:

> si el acto primordial de constitución subjetiva representa una tendencia, deseo o necesidad de atender el llamado de la ley y el orden, ¿cómo puede entonces el sujeto, cualquier sujeto, ejercer en algún momento de su vida la crítica y el cuestionamiento social, quitarse de encima alguna instancia opresiva que lo somete, sin atentar contra sí mismo, contra su propia estabilidad y su propia constitución subjetiva? En suma, ¿cómo oponerse al poder que nos constituye? Si el poder nos constituye como sujetos, ir en contra del poder nos haría caer en la muerte subjetiva.[230]

Para Žižek, el sujeto vacío es entonces la instancia que resiste a la interpelación o la agencia que surge cuando ésta falla. Coincido con Butler y Aguilar en que el problema de sostener una instancia vacía es que tendríamos entonces que pensar en un núcleo que queda más allá de toda significación y de toda relación con el mundo al que debe resistir. Si bien esa instancia la piensan como deseo, goce y fantasía y estas tres funciones psíquicas aparentan resistir el mundo legaliforme, habría que cuestionarse si no son también efecto de otras incorporaciones u otras interpelaciones. Me refiero a que estas tres formas de defensa psíquica son también funciones semánticas que no pueden

pensarse como más allá de la subjetivación. En otras palabras, ni el deseo, ni el goce, ni la fantasía pueden resistir la simbolización, pues son otras formas semánticas.

Es la constitución del sujeto a partir de un momento fundacional cuyo estatus ontológico queda incierto aquello que Butler y Aguilar reprochan. En su lugar, introducen la idea de la necesidad de la iteración de la interpelación. El sujeto no es entonces una instancia con un origen hegemónico y no es una instancia con un momento inaugural localizable en el tiempo y en el espacio, es más bien un continuo e infatigable movimiento reflexivo que pasa por el llamado del otro y por el asentir a la interpelación y actuar en consecuencia. Empero, es fundamental caer en cuenta de que cada vez que el autosometimiento acontece la vuelta reflexiva que no cae en un vacío (nunca hay una primera vuelta) puede bien encontrase con la resistencia de otras creencias o deseos contradictorios y, entonces, abrir una fisura en la sujeción que inaugura el horizonte de la emancipación.

Hay una consecuencia teórica fuerte de pensar que no hay nada, esto es, que no hay ningún núcleo de la existencia que resista la significación o que quede fuera de todo contacto con el mundo externo, y ésta es que no hay un más allá del sujeto o un más allá de la sujeción. Al mismo tiempo, esto no quiere decir que no haya camino alguno hacia la emancipación de formas autoritarias y, en palabras de Butler, melancólicas de la sujeción. Por un lado, no hay un más allá de la sujeción pues nuestra vida está ya desde siempre circunscrita a un mundo legaliforme que nos precede y, de querer vivir en colectividad, una buena dosis de nuestro narcisismo primario debe ser sacrificado. Sin embargo, por otro lado, en tanto el sujeto no es pura sujeción sino que también es la agencia que lleva a cabo el sometimiento en un movimiento reflexivo, y dado que si hay más de un llamado —que lo hay— algo puede fallar en cada vuelta, por lo tanto, resulta también radical y definitivo que la construcción de un mundo con exigencias más laxas y con espacio para múltiples y diversas posiciones subjetivas y, sobre todo, con las puertas abiertas para nuevas posiciones subjetivas emergentes es posible.

Es aquí donde, para Mariflor Aguilar, el pensamiento de Freud se devela como un discurso fundamental para re-pensar el problema del sujeto en su dimensión sociopolítica y donde estudia con el psicoanálisis la posibilidad erótica de la acción política, esto es, la pertinencia de promoverla en tanto que descubrimos que tiene sentido emancipador.

En su inspirador texto *Eros y civilización*, Marcuse expone y defiende la idea de que es el mundo lo que debe transformarse para así poder liberar al sujeto de crueles hiperexigencias. Lo primero que Marcuse señala es que el principio de realidad es histórico y, por lo tanto, digamos que hay de principios de realidad a principios de realidad. Partiendo de que Freud no hace una correcta y necesaria separación entre las vicisitudes biológicas y las sociohistóricas de los instintos, Marcuse introduce dos nuevos conceptos a la teoría psicoanalítica con el propósito de apuntar a esa diferencia, así, distingue, por un lado, entre represión básica y represión excedente y, por otro, entre principio de realidad y principio de actuación,

> cada forma del principio de la realidad debe expresarse concretamente en un sistema de instituciones y relaciones, leyes y valores sociales que transmiten y refuerzan la requerida "modificación" de los instintos. Este "cuerpo" del principio de la realidad es diferente en los distintos niveles de la civilización. Más aún, aunque cualquier forma del principio de la realidad exige un considerable grado y magnitud de control represivo sobre los instintos, las instituciones históricas específicas del principio de la realidad y los intereses específicos de dominación introducen controles *adicionales* sobre y por encima de aquellos indispensables para la asociación humana civilizada. Estos controles adicionales, que salen de las instituciones específicas de dominación son los que llamamos *represión excedente*.[231]

Apuntar hacia el carácter sociohistórico del principio de actuación implica que éste es modificable a través de un trabajo político y, por supuesto, erótico.

El contradictorio proyecto de la civilización como la negociación entre, por decirlo en términos bilógicos, el gen egoísta y el gen altruista, o bien entre un impulso absolutamente narcisista que tiende hacia su propia muerte y el impulso hacia la asociación y construcción de organizaciones cada vez más complejas, se reanima a cada instante y en cada acto/efecto cultural. La cultura

y la civilización se viven entonces como afrentas y como salvadoras.

Si el ser humano pudiese satisfacer los deseos radicales, entonces la psique (al menos como la conocemos) colapsaría, pues ésta no es más que el efecto del encuentro y negociación (obviamente las más de las veces no exitosa) entre lo pulsivo y la ley que prohíbe el cumplimiento inmediato o el apaciguamiento sin más. Sí, pero hay una cuestión de la que no hemos hablado y que resulta, por un lado, de lo más inspiradora y, por otro, fundamental. Me refiero a que la cultura misma es también el efecto de esa prohibición. Aquí entonces no podríamos armar una historia lineal de la cultura y la psique. La cultura, como función semiótica, es producto de la insatisfacción de esos deseos. En otras palabras, la frustración es condición de posibilidad de la simbolización. Siguiendo a Ricoeur:

> Por otra parte, si el hombre pudiera satisfacerse estaría privado de algo más importante que el placer y que es la contrapartida de la insatisfacción: la simbolización. El deseo da que hablar en cuanto que es demanda insaciable. La semántica del deseo, de la que estamos hablando continuamente aquí, es solidaria de esa prórroga de la satisfacción, de esa mediatización sin fin del placer.[232]

Freud bautiza "malestar en la cultura" al sufrimiento que origina el contrato social, sin embargo, paradójicamente, muy elípticamente, el único camino desviado no patologizante para la descarga pulsional es el de la producción dentro del orden simbólico. En otras palabras, la fórmula del displacer causado por la introducción de *homo sapiens sapiens* a la civilización abre una aporía: ¿cómo es que el camino de la felicidad y la armonía puede encontrase en el sendero del malestar? Esto es, la felicidad y el descontento de *homo sapiens sapiens* se encuentran en la cultura. Por un lado, resulta evidente que Freud, para sostener semejante paradoja, debe entender más de una cosa por cultura y, por otro, el origen del orden de lo semántico lo encuentra en la frustración. Así, la cultura es el ámbito del mundo que le hace al individuo reclamos hiperexigentes, pero es también el registro que le permite desdoblarse y colocarse por encima de estas exigencias y burlarlas.

Todo esto es posible porque la cultura, toda ella, es una función semiótica, esto es, se trata de un sistema de significación y ésta última es su mecanismo fundamental.[233]

Si los de izquierda tomamos las calles y el espacio público en general, es para tornarlo erótico. ¿Y qué quiere decir esto? Pues que se trata de producir un espacio tenso. Para Freud, Eros o la pulsión de vida es la tendencia psíquica que aumenta la tensión al encontrase con lo otro, esto es, la incomodidad que la alteridad introduce por la diferencia de fuerzas que nos excita. Eros es la tendencia que en el aparato psíquico tiene origen cuando las necesidades biológicas interrumpen el nirvana como la fuerza que empuja hacia la completa satisfacción o descarga de la pulsión y que nos dirige hacia la muerte.

La psique y la existencia humana constituyen una economía abierta, esto es, una tensión entre fuerzas tanáticas y eróticas. Por lo tanto, la resistencia proactiva debe calcularse como una fuerza que contrarrestará las corrientes destructivas, porque Eros es la fuerza que tiende hacia la formación de organizaciones cada vez más complejas, es decir, es la tendencia a la unión, a la suma y no a la destrucción y eliminación del proceso de síntesis. Dice Freud: "la libido de nuestras pulsiones sexuales coincidiría con el Eros de los poetas y filósofos, el Eros que cohesiona todo lo viviente".[234]

Así, el asumir que la reconciliación de las diferencias es quimérica y que cierta tensión es ineludible no significa que la pulsión de muerte simplemente tenga que aceptarse o que una pasiva aceptación de la guerra sea inevitable. Más bien, el punto de vista de Freud sobre esta tensión requiere una ética de la vigilancia en la que la humanidad esté siempre atenta a oponerse y denunciar cualquier política que incite a la violencia, a la discriminación o que sea un llamado al odio.

Una lectura cercana y cuidadosa de *Más allá del principio de placer* deja en claro que, de acuerdo con Freud, más allá del límite de la pulsión de muerte no hay ninguna fuerza, principio o mecanismo bajo el que podamos pensar cómo funciona la psique. Los siete capítulos de ese texto comienzan con el análisis de una

posible sucesión teórica a la autonomía del principio del placer, sin embargo, cada apartado concluye que no hay ningún camino definitivo, que cada una de esas tendencias que podría poner en cuestión la supremacía de ese principio no es más que su simple rodeo o inversión, esto es, que todas esas fuerzas o mecanismos trabajan para él, como sirvientes del soberano. Para resistir la destrucción y la muerte, según este tratado, lo único que queda es Eros, pero no como otra fuerza completamente distinta a Tánatos, sino como una tendencia que desplaza y posterga la pulsión de destrucción. Esto no es poca cosa, pero tampoco es una piedra caída del cielo, esto es, no se trata de una solución de una vez y para siempre sino de una tarea en marcha. Eros es un esfuerzo constante porque no pertenece al orden de la esencia. Tampoco es una sustancia que se alcance a través de alquimia psíquica o un contrato social que neutralizará a Tánatos. Eros pertenece a una ontología del gerundio porque es un trabajo de mediación. Los esfuerzos eróticos interrumpen el camino directo a la muerte o destrucción y, aunque el camino lleve inminentemente a un fin escatológico, el esfuerzo de Eros logra modificar el itinerario. Digamos que el camino tanático es un círculo cerrado y el erótico un desvío complejo. Pero hagamos énfasis en que el camino de Eros es más largo, que implica mediación y que de interrumpir el paso la inercia nos vuelve de inmediato a aquel camino más directo. La psique es igualmente mediación y el retardamiento de la descarga que fundamentalmente implica que, al menos por un tiempo, el deseo se cumpla o se demore en lo imaginario. Para Freud, el hecho de que la pulsión pueda satisfacerse en el terreno psíquico, esto es, en modos de lo imaginario o representacional, se debe a que puede tomar una vía regresiva, esto es, el impulso a descargar que se dirige siempre hacia la acción motriz y es desatraillado sobre el mundo ha podido desplazarse hacia un objeto virtual y/o postergarse a un tiempo mediado por la psique. El espacio psíquico es el espacio erótico. Con esto no quiero decir que todas las economías psíquicas sean eróticas, lo que sostengo es que la creación de ese espacio es, por un lado, la posibilidad de Eros y, por otro, que ese camino es sosegado y sublimado.

Eros es entonces la fuerza que tiende hacia la complejización de cualquier unidad. Eros no es la política de la paz, sino de la no violencia. Eros es el espacio de la heteronomía. Me refiero a que este espacio no es el del acuerdo, la paz conservadora, no es la guerra, pero sí es el duelo, no a muerte, mas sí para vencer al enemigo, aunque manteniéndolo siempre con vida, pues de aniquilarlo la tensión desaparecería y el espacio público dejaría de ser erótico y le abriría la puerta a Tánatos.

Desde esta perspectiva podemos entonces pensar al sujeto como el resto no estable del encuentro entre múltiples interpelaciones, algunas contradictorias, exigencias sociohistóricas y la resistencia de unos contra otros. Esa es la singularidad que podría llegar a ser serena, feliz o fuera de conflicto autoinmune o melancólico. La identidad quizá habría que desplazarla por el pensamiento de la singularidad, y esto vale para pensar una persona, una colectividad o una nación.

Hay que sostener el imperativo de mantener al otro con vida no desde un altruismo cristiano, sino desde la mutua dependencia ontológica en la que algo es en tanto algo diferente lo mantiene con vida. Y aquí de nuevo la idea no es una de bondad o moralidad ingenua, sino incluso pensando en la radicalidad de que toda vida necesita incorporar otras formas de lo vivo para mantenerse como tal, esto es, una ontología de la dependencia implica también una economía de sacrificios. Por lo tanto, el imperativo ya no es categórico, sino, como dice Derrida, hipotético.[235]

Fuentes consultadas

Aguilar Rivero, Mariflor, "Interpelación y subjetividad", en Teresa Oñate (ed.), *Revista de Filosofía* ONLENHER de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), julio de 2008, Madrid, consultado el 2 de octubre de 2016, en <http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/5383/MFAguilar_Interpelacion_y_subjetividad_2008.pdf?

sequence=1&isAllowed=y>.

___, "Sobre el sujeto vacío", en *Mora. Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género*, núm. 19, Buenos Aires, junio de 2013, consultado el 3 de octubre de 2018, en <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/mora/article/view/442/432>.

Butler, Judith, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías de la sujeción*, Cátedra / Universidad de València / Instituto de la Mujer, Madrid, 2001.

Derrida, Jacques, "'Hay que comer' o el cálculo del sujeto", entrevista con Jean-Luc Nancy, en *Derrida en castellano*, consultado el 3 de octubre de 2016, en <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/comer_bien.htm>.

Eco, Umberto, *Tratado de semiótica general*, Nueva Imagen, México, 1978.

Freud, Sigmund, *Más allá del principio de placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)*, Amorrortu (Obras Completas, 18), Buenos Aires, 1978.

Marcuse, Herbert, *Eros y civilización*, Sarpe, Madrid, 1983.

Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 1990.

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

227 Mariflor Aguilar, "Interpelación y subjetividad", en Teresa Oñate (ed.), *Revista de Filosofía ONLENHER* de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), julio de 2008, en <http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/5383/MFAguilar_Interpelacion_y_subjetividad_2008.pdf?sequence=1&isAllowed=y>, pp. 9-10 (las cursivas son de la autora).

228 *Ibid.*, p. 13.

229 Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 12.

230 Mariflor Aguilar, “Sobre el sujeto vacío”, en *Mora. Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género*, núm. 19, Buenos Aires, junio de 2013, en <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/mora/article/view/442/432>, p. 12.

231 Herbert, Marcuse, *Eros y civilización*, p. 50 (las cursivas son del autor).

232 Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 279.

233 Véase Umberto Eco, *Tratado de semiótica general*.

234 Sigmund Freud, *Más allá del principio de placer*, p. 49.

235 Véase Jacques Derrida, “‘Hay que comer’ o el cálculo del sujeto”, entrevista con Jean-Luc Nancy, en *Derrida en castellano*, en <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/comer_bien.htm>.

ESTRATEGIAS DE EXCLUSIÓN
La aportación de Mariflor Aguilar al estudio crítico de las políticas públicas

Carlos Andrés Aguirre Álvarez[*]

Crítica versus *pensamiento oficial*

En una entrevista, traducida al español bajo el título "Pensamiento crítico y disolución de la *doxa*",[236] el sociólogo francés Loïc Wacquant da cuenta de una situación paradójica: como nunca, el pensamiento crítico prolifera poniendo a prueba la validez epistémica e histórico-social de los más diversos fenómenos sociales; pero, al mismo tiempo, su influencia se ve relativizada por las dificultades que experimenta para llegar más allá del mundo académico, por la creciente producción de teorías y conceptos engañosos, y por la superioridad infraestructural del pensamiento oficial. Respecto de la validez de esta apreciación, en el México actual tenemos un claro ejemplo: a pesar de que la producción crítica en el ámbito de las ciencias sociales y las humanidades es profusa y de gran calidad, su difusión y apropiación en el conjunto de nuestro espacio social es débil. Esto en un contexto de contracción de la oferta educativa estatal, sobre todo en el nivel medio superior; mientras que a través de los medios de difusión masiva las campañas de comunicación política pretenden impulsar una determinada agenda pública, buscando el mayor apoyo social que se pueda lograr sin la mediación de un proceso deliberativo. Este escenario, por más desalentador que parezca, confirma la necesidad de seguir trabajado, en nuestro país, a favor de una mayor penetración social del pensamiento crítico.

Volviendo a lo planteado por Wacquant, éste señala que la economía y las ciencias políticas "siguen ampliamente encerradas en el triste papel de técnicas de legitimación del poder",[237] lo que

es fácilmente comprobable si nos remitimos al concepto de política pública. La acepción académica del término, que básicamente nos remite a la planificación de la acción estatal sobre la sociedad, se debe al sociólogo funcionalista Harold D. Lasswell, quien a mediados del siglo pasado postuló la necesidad, estratégica para los Estados Unidos, de "racionalizar" la toma de decisiones en materia de gobierno.[238] En México, sobre todo a partir de la adopción del neoliberalismo, el término se ha ido arraigando en el vocabulario de funcionarios estatales, organizaciones no gubernamentales y académicos de diversas áreas. Convertidas en la piedra filosofal de la alquimia neoliberal, todavía imperante en nuestro país, las políticas públicas se nos suelen presentar como la única respuesta posible ante los grandes problemas nacionales. Al respecto, también podemos tener un ejemplo actual: las incuestionables reformas estructurales, que no son sino conjuntos de políticas públicas destinadas a concretar la transición hacia un espacio social más compatible con el proyecto de la globalización neoliberal.

Nos encontramos, entonces, ante un bastión de la mentalidad oficialista, donde difícilmente hacen mella las armas de la crítica. En el ámbito de la producción académica, esta tendencia es fácilmente detectable: haciendo una somera revisión de lo escrito sobre el tema en años recientes, en la mayoría de los casos predomina un enfoque normativo y técnico; cuyo objetivo evidente es perfeccionar el funcionamiento de la maquinaria estatal. Podemos o no rechazar la validez de dicho objetivo, pero es importante reflexionar por qué razón éste es el enfoque predominante y qué peligros encierra tal situación. De no hacerlo, corremos el riesgo de sesgar nuestra comprensión de la acción estatal, circunscribiéndola con los marcos interpretativos que ésta genera y convirtiéndonos en un momento más de su proceso discursivo de reproducción. Parafraseando a Bourdieu, proponerse reflexionar sobre las políticas públicas significa exponerse a retomar inconscientemente un pensamiento de Estado, aplicando a éstas unas categorías de pensamiento producidas y avaladas por el propio Estado, dejando escapar la

verdad más fundamental del fenómeno.[239] Un ejemplo claro de este obstáculo epistemológico nos lo brinda Ulrich Brand, al reflexionar sobre el sentido que adquiere el concepto de transición en el discurso de las políticas públicas:

> En las ciencias políticas, la *transición* es entendida como un conjunto de estrategias y eventualmente procesos de cambio políticos y sociales orquestados exclusivamente a partir de políticas públicas. Se suele crear un nuevo marco jurídico, que es dotado del financiamiento necesario e identifica los problemas, para eventualmente establecer nuevas instituciones políticas (o redirigir instituciones existentes), con el fin de promover los cambios deseados. Los problemas abordados, suelen por lo general emerger de la ineficacia de las políticas públicas [precedentes] mismas que se intentan cambiar.[240]

Así pues, descifrar la acción estatal más allá de los discursos descriptivo-prescriptivos que contribuyen a su realización y naturalización, es una de las tareas encaradas por el pensamiento crítico contemporáneo. Varios autores, directa o indirectamente, han aportado a dicho propósito, conformando lo que bien podríamos llamar el área de los estudios críticos de políticas públicas. Considero que las principales aportaciones a este nuevo ámbito de reflexión provienen, principalmente, de la teoría crítica marxista, la sociología reflexiva y la filosofía política posestructuralista.[241] Heterogéneos como son, tanto en temáticas tratadas como en métodos y presupuestos, el propósito de los estudios críticos de políticas públicas es claramente definible: se trata de evidenciar las implicaciones "sociales" de la acción del Estado, así como sus condicionantes —también sociales—, buscando una mayor comprensión de sus mecanismos de operación y la superación de las concepciones "principistas" y "esencialistas" sobre ésta.[242]

Más que listar las teorías, principios y conceptos que integran este nuevo campo de estudios, deseo detallar tres de las problemáticas que aborda: la de la vinculación entre la acción estatal y el proceso de reproducción y transición de un determinado espacio social; la de los mecanismos específicos con los que opera dicho proceso; y la de las diversas magnitudes de sus efectos. Entonces tenemos, por un lado, la cuestión de en qué medida las políticas públicas fundamentan ciertas pretensiones

de gobierno sobre las poblaciones y, por esta vía, una adecuación global del espacio social, que bien puede derivar del proyecto de un sector del mismo. Por otro lado, tenemos el punto de cuáles son las formas de organización y las prácticas con las que se ejecuta una determinada visión de gobierno. Finalmente, está la pregunta por los frutos de las políticas públicas, es decir, por las consecuencias que éstas tienen en los diversos espesores[243] de las realidad social segmentada en espacios nacionales.

De lo anterior se desprende que los estudios críticos de políticas públicas constituyen una nueva ramificación de la crítica del Estado moderno y, como ésta, apuntan a su superación. Por lo tanto, estamos frente a un pensamiento comprometido con las posibilidades; que pretende aportar instrumentos para romper con lo que se nos presenta como dado. Se trata, retomando nuevamente a Wacquant, de liberar el pensamiento de las determinantes sociales que pesan sobre él y hacerlo capaz de proyectarnos hacia otros futuros, divergentes respecto del que está inscrito en el orden de las cosas.[244] Entonces, sus principales destinatarios son, como dice Foucault, aquellos que "luchan, resisten y no quieren más a lo existente".[245]

Mariflor Aguilar: filosofía política a ras del suelo

Con lo dicho hasta aquí, he pretendido poner de relieve la riqueza y potencialidad de los estudios críticos de políticas públicas. Toca ahora ejemplificar este ámbito reflexivo a través de las aportaciones de la doctora Mariflor Aguilar. Formada en la Universidad Nacional Autónoma de México, uno de los bastiones de la pluralidad y el pensamiento crítico de este país, Mariflor ha repartido su trayectoria académica entre la investigación y la docencia; ocupada en recuperar el sentido práctico de la filosofía y contribuir a la formación de las nuevas generaciones de pensadores críticos de nuestra máxima casa de estudios. Respecto al contenido de su obra, no es exagerado decir que ella es una filósofa inclasificable: la trashumancia es, en todo caso, su signo de identidad. Su itinerario intelectual va del pensamiento

marxista a la hermenéutica, pasando por el psicoanálisis, la filosofía política posestructuralista y el feminismo, siempre buscando las posibilidades de diálogo entre estas corrientes de pensamiento. Entre los múltiples temas de los que se ha ocupado destacan, para los fines de este ensayo, el de la subjetividad, los dispositivos de saber-poder y la resistencia.

Continuando con esta breve apreciación de la vida académica de Mariflor, considero que 2008 fue un momento crucial. Ese año, con bombos y platillos, el gobierno de Chiapas anunció el proyecto estrella de su política de desarrollo social y combate a la pobreza: las Ciudades Rurales Sustentables. Mariflor intuyó que el pensamiento crítico tenía algo que decir y hacer respecto de este programa social, cuyo eje era la transición de comunidades enteras hacia un modo de vida urbano; con la promesa de que esto terminaría de una vez por todas con la pobreza en Chiapas. A la postre, el estruendoso fracaso de este programa validaría tal consideración. Meses después, nació el proyecto de investigación "Democracia y territorio: construcción de identidades". A partir de entonces, bajo su tutela, nos dedicamos a investigar las ciudades rurales y a discutir toda una serie de problemáticas teóricas y prácticas que se manifestaban a través de éstas. Al final, "Democracia y territorio" se convertiría en el principal referente académico sobre el tema, fungiendo además como un lugar de encuentro para quienes, desde distintas posiciones del espacio social, también discrepaban del optimismo gubernamental predominante.

En el libro colectivo *Depredación: ciudades rurales, comunidades intervenidas y espacios en conflicto*, que fue uno de los productos finales del mencionado proyecto de investigación, Mariflor publicó el ensayo "Estrategia epistémica de exclusión en las ciudades rurales". Ahí sentencia: "parece que este siglo va tomando la forma de una corroboración de la certera tesis de Benjamin: 'No hay documento de civilización que no sea al mismo tiempo documento de barbarie'".[246] Éste bien podría ser el caso de nuestras actuales políticas públicas, que se presentan como documentos de civilización, tecnologías sociales para el progreso,

pero cuyas formas de saber y poder dificultan percibir la barbarie capitalista que portan, a la vez que entorpecen la capacidad de sus destinatarios para organizarse y superar las circunstancias que se les plantean. En respuesta a ese diagnóstico sombrío, Mariflor plantea una serie de hipótesis y conceptos de gran utilidad para el estudio crítico de las políticas públicas; específicamente, para el conocimiento de sus mecanismos de operación e impacto social. Con todo ese instrumental crítico, postula el concepto de estrategias de exclusión. Veamos ahora, una pequeña tipología de esta aportación.

Las estrategias de exclusión y las políticas públicas

En primer lugar, cabe inferir algunas cuestiones sobre la noción misma de estrategia de exclusión. Ésta no sería más que una serie de acciones muy meditadas, encaminadas al fin de rechazar o no tener en cuenta una situación, una persona o una cosa. ¿Cómo es posible, entonces, que este concepto sea aplicable, por ejemplo, a las políticas de desarrollo social y combate a la pobreza, cuyo fin declarado es la inclusión? Bueno, justo porque nos invita a pensar las condiciones en que se establece esta supuesta relación de inclusión. Remitámonos a la perspectiva de Rancière respecto al gobierno: éste sería el proceso que organiza la "reunión y el consentimiento de los hombres en comunidad y [que] reposa sobre la distribución jerárquica de las posiciones y las funciones".[247] Es decir, lo que el pensador francés ha nombrado "policía" en oposición a la "política", que "consiste en el juego de las prácticas guiadas por la presuposición de la igualdad de cualquiera con cualquiera y por el cuidado de verificarla".[248] En este sentido, las estrategias de exclusión operan como mecanismos "policiales", insertos en las políticas públicas, en la medida en que rechazan la posibilidad de establecer un "terreno [de] encuentro [para] el tratamiento de un daño"[249] hecho a la igualdad a través de acciones estatales concretas. De allí se deriva que las políticas públicas, tal como suelen ser planteadas, tienden a la inclusión de sus destinatarios en el orden establecido,

excluyendo al mismo tiempo la posibilidad de que éstos tengan voz y voto. Lo que opera, para decirlo en términos de Bourdieu, es la degradación del capital político de las "poblaciones objetivo" de la acción estatal, entendido éste como su capacidad de autorrepresentación fáctica y discursiva. Nos encontramos, por lo tanto, ante un efecto de inclusión excluyente. Este fenómeno lo pudimos comprobar al estudiar el caso de las ciudades rurales y hoy es patente, por ejemplo, en la instrumentación de la reforma educativa.

Dicho lo anterior, veamos ahora las formas específicas que adquiere una estrategia de exclusión; no sin antes advertir que, aunque aquí las presento en forma analítica, éstas necesariamente se encadenan y coexisten. Tenemos, entonces, la estrategia epistémica de exclusión y la estrategia deseante de exclusión, que Mariflor detalla en su texto. Me permito agregar, por inducción, una estrategia social de exclusión. Ésta consistiría en el rechazo de otras formaciones sociales[250] por la vía de la instauración unilateral de la propia. Se trata, pues, de incluir grupos de personas a las relaciones sociales moderno-capitalistas, pero garantizando la exclusión de sus propias formas de socialización. Así, esta estrategia corresponde, con bastante claridad, al proceso de dominación que generó la violenta expansión colonial de la economía-mundo capitalista. Ahora, en la baja modernidad,[251] la gran diferencia es que dicho proceso se construye hegemónicamente a través de actos de colonialismo interno,[252] que irradian de múltiples actores sociales y relegan la violencia focalizada, justo porque instrumentan mecanismos de violencia sistémica[253] a través de relaciones sociales, conocimientos y deseos. De lo anterior se desprende que la estrategia social de exclusión tiene un carácter relacional y opera como fundamento de las otras dos estrategias, a la vez que depende de éstas para funcionar. No está de más subrayar, que la forma en que se diseñan e instrumentan las políticas públicas actualmente en nuestro país, por parte del Estado, las hace caer en la categoría de "actos de colonialismo interno" y que el

concepto de estrategias sociales de exclusión nos permite la comprensión de este fenómeno.

Respecto a la estrategia epistémica de exclusión, consiste en neutralizar el conocimiento del otro, sus representaciones y experiencias sobre el funcionamiento de la exterioridad, posicionado un discurso seudobjetivo, que apela al prestigio y autoridad del pensamiento científico. Así, se excluye la sapiencia del otro al tiempo que se garantiza su inclusión en calidad de neófito. Como nos dice la propia Mariflor:

> En efecto, una vez que es puesta en marcha la *estrategia epistémica de exclusión* se hace muy difícil para los grupos involucrados resistirse a las prácticas concretas que excluyen, ya que entre otras cosas lo que la evidencia produce es la pulverización de contraargumentos que la refuten, con lo cual se facilita la manipulación de los sectores que están en la mira de las políticas públicas en cuestión.[254]

Pero el efecto de esta estrategia no para ahí, ya que también constituye un auténtico blindaje discursivo con efectos legitimantes. Sobre esto, Mariflor señala que

> para satisfacer la apariencia de objetividad y de seriedad cognitiva, estos discursos suelen construir una explicación con la debida estructura de causa/efecto, en la cual la instancia que juega el papel de *causa* conviene que se refiera a algún dato o hecho "evidente de suyo", que pueda ofrecer la apariencia de *objetividad*, como puede ser algún rasgo físico de un grupo étnico o algún dato observable a simple vista como características geográficas u orográficas del terreno. Por su parte, el *efecto* debe incluir la instancia que se busca como meta, una causa o una meta que se busca legítimamente eliminar o disminuir, como la pobreza o la marginación, o que legítimamente se busca construir, como la superación del nivel de vida o del desarrollo. Ésta debe ser una meta social respetada por todos y valorada en sí misma.[255]

Con la estrategia deseante de exclusión, Mariflor retoma uno de sus temas predilectos: la subjetividad. Para entender este concepto, debemos tener claro en qué presupuestos se sustenta. En primer lugar el planteamiento, desarrollado por Deleuze, de que "el campo social está atravesado por el deseo",[256] dado que la "economía capitalista organiza la necesidad, la escasez, la carencia".[257] En segundo lugar, la cuestión del deseo como "potencia productiva de la vida", también planteada por el mencionado filósofo, que nos remite a que éste "es producción, voluntad de poder, afecto activo". Así, el capitalismo requiere la

producción de deseo para acumular una fuerza vital sin la cual sería inviable. Se trata entonces de un proceso en el que la subjetivación deseante de la objetividad capitalista retorna como objetivación capitalista de la subjetividad deseante.[258] Por lo tanto, nos refiere también a un mecanismo de identificación. Luego entonces, la tentativa de una estrategia deseante de exclusión es incluir a las personas en dicho mecanismo, reprimiendo cualquier otro flujo libidinal que se afinque en ellas. Esto tendría, desde el punto de vista de nuestra autora, dos importantes consecuencias. En primer lugar, dada la concurrencia entre el flujo libidinal de los destinatarios de las políticas públicas y la distribución jerárquica de posiciones y funciones que implican, las formas de violencia que éstas traen consigo pasan desapercibidas o aparentan una filiación distinta. Es decir, que la estrategia deseante de exclusión también contribuye a la naturalización de la violencia, tanto sistémica como focal. La segunda consecuencia, evidentemente, es que las poblaciones incorporadas devienen vulnerables: personas desechables que, dadas las características de la fábrica y el mercado globales, son directamente prescindibles.[259]

Hasta aquí esta somera revisión de la aportación de Mariflor Aguilar a los estudios críticos de las políticas públicas: un campo importantísimo para las ciencias sociales latinoamericanas, en el que todavía queda mucho por hacer. La teoría del proceso triádico de exclusión, que aquí hemos visto analíticamente, posibilita estudiar las políticas como dispositivos de saber-poder y también como elementos del proceso de reproducción social, contribuyendo a cuestionar el discurso oficial sobre éstas. Asimismo, esto tiene importantes implicaciones para el estudio del Estado contemporáneo y del proceso de producción de gobierno. Adicionalmente, en cuanto teorización crítica sobre las políticas públicas, nos plantea el reto de encontrar las metodologías y técnicas más adecuadas a dicho enfoque. Todo ello nos permitirá encarar la urgente tarea de comprender aquellos procesos que, bajo otra apariencia, sirven a formas nocivas de poder, y aportar,

como dice Mariflor, a la construcción de "poderes sociales guiados por el *ethos* del respeto, la formación y la autonomía".

Fuentes consultadas

Aguilar, Mariflor, "Estrategia epistémica de exclusión en las ciudades rurales", en Mariflor Aguilar Rivero, Olinca Valeria Avilés Hernández y Carlos Andrés Aguirre Álvarez (eds.), *Depredación: ciudades rurales, comunidades intervenidas y espacios en conflicto*, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) / Juan Pablos, México, 2013.

Balibar, Étienne, "Violencia: idealidad y crueldad", en *Polis. Revista Latinoamericana*, vol. 7, núm. 19, 2008, consultado el 13 de enero de 2017, en <http://polis.revues.org/3991>.

Bourdieu, Pierre, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona, 1997.

Brand, Ulrich, "El papel del Estado y de las políticas públicas en los procesos de transformación", en Miriam Lang y Dunia Mokrani (comps.), *Más allá del desarrollo*, Abya Yala / Universidad Politécnica Salesiana / Fundación Rosa Luxemburg, Quito, 2011.

Foucault, Michel, *El discurso del poder*, Folios, México, 1983.

González Casanova, Pablo, "Colonialismo interno (una redefinición)", en Atilio Borón, Javier Amadeo y Sabrina González (comps.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2006.

Instituto Centroamericano de Estudios Políticos (INCEP), *Como*

hacer un análisis de coyuntura: elementos para el análisis político, INCEP (Cuadernos de Formación para la Práctica Democrática, 5), Guatemala, 2002.

Lasswell, Harold D., "La orientación hacia las políticas", en Luis F. Aguilar Villanueva (ed.), *El estudio de las políticas públicas*, Porrúa, México, 1992.

Osorio, Jaime, *Fundamentos del análisis social. La realidad social y su conocimiento*, Fondo de Cultura Económica (FCE) / Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2001.

Ramírez, Mónica Matilde, "Política social, identidad y ciudadanía: la asistencia social vista por quienes la reciben", en *Cultura y representaciones sociales. Un espacio para el diálogo transdisciplinario*, vol. 5, núm. 10, marzo de 2011, en <http://www.revistas.unam.mx/index.php/crs/article/view/22743>.

Rancière, Jacques, "Política, identificación y subjetivación", consultado el 11 de enero de 2017, en <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/heler/poliyidenranciere.htm>.

Rojas Osorio, Carlos, "Gilles Deleuze: la máquina social", consultado el 11 de enero de 2017, en <http://antroposmoderno.com/antro-version-imprimir.php?id_articulo=225>.

Touraine, Alain, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, FCE, México, 2000.

Wacquant, Loïc, "Pensamiento crítico y disolución de la *doxa*: entrevista con Loïc Wacquant", en *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 2, Universidad de los Andes,

enero-junio de 2006, consultado el 27 de enero de 2017, en <http://www.scielo.org.co/pdf/antpo/n2/n2a03.pdf>.

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

236 Loïc Wacquant, "Pensamiento crítico y disolución de la *doxa*: entrevista con Loïc Wacquant", en *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 2, enero-junio de 2006, en <http://www.scielo.org.co/pdf/antpo/n2/n2a03.pdf>.

237 *Ibid.*, 45.

238 En un artículo publicado en 1951, Harold D. Lasswell expresaba esta idea de la siguiente forma: "Lo realmente importante es que todos los recursos de nuestra ciencia social en expansión se encaucen hacia los conflictos básicos de nuestra civilización, tan vívidamente expuestos por los estudios científicos de la personalidad y la cultura" (Harold D. Lasswell, "La orientación hacia las políticas", en Luis F. Aguilar Villanueva (ed.), *El estudio de las políticas públicas*, p. 89). Es decir, enfrentar las "contradicciones" generadas en el seno del sistema-mundo moderno-capitalista-colonial con la aplicación de la ciencia al gobierno.

239 Véase Pierre Bourdieu, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*.

240 Ulrich Brand, "El papel del Estado y de las políticas públicas en los procesos de transformación", en Miriam Lang y Dunia Mokrani (comps.), *Más allá del desarrollo*, p. 146.

241 Los estudios críticos de políticas públicas se han beneficiado, directa o indirectamente, del trabajo de Irene Vasilachis de Gialdino; el propio Wacquant, Rémi Lenoir y Alicia Beatriz Gutiérrez, los tres retomando a Bourdieu; Mónica Matilde Ramírez; Estela Grassi; Pablo González Casanova; Hugo Zemelman; Ulrich Brand; Sonia Álvarez Leguizamón y Giorgio Agamben, retomando a Foucault; y por supuesto Mariflor Aguilar, entre otros.

242 "[…] el 'principismo' consiste en encajonar y estrechar la realidad en principios doctrinarios haciendo que la primera siga a éstos y no en que los segundos se sigan de ella; el 'esencialismo' consiste en buscar y/o explicar lo real en o por causas o razones ocultas y fijas que están detrás de los hechos y cuyo fundamento es extrahistórico" (Instituto Centroamericano de Estudios Políticos, *Como hacer un análisis de coyuntura: elementos para el análisis político*, p. 21).

243 Sobre este concepto, véase Jaime Osorio, *Fundamentos del análisis social. La realidad social y su conocimiento*.

244 Loïc Wacquant, "Pensamiento crítico y disolución de la *doxa*: entrevista con Loïc Wacquant", en *op. cit*.

245 Michel Foucault, *El discurso del poder*, p. 229.

246 Mariflor Aguilar, "Estrategia epistémica de exclusión en las ciudades rurales", en Mariflor Aguilar, Olinca Valeria Avilés Hernández y Carlos Andrés Aguirre Álvarez (eds.), *Depredación: ciudades rurales, comunidades intervenidas y espacios en conflicto,* p. 317.

247 Jacques Rancière, "Política, identificación y subjetivación", en <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/heler/poliyidenranciere.htm>.

248 *Idem.*

249 *Idem.*

250 Entendidas éstas en un sentido amplio, como esquemas organizativos de la vida colectiva de los animales humanos.

251 Con este término, Alain Touraine define el actual ciclo histórico del mundo moderno, iniciado a mediados del siglo XX. Véase Alain Touraine, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*.

252 Respecto a este término, de gran importancia para los estudios críticos de políticas públicas, véase Pablo González Casanova, "Colonialismo interno (una redefinición)", en Atilio Borón, Javier Amadeo y Sabrina González (comps.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*.

253 Respecto a las nociones de violencia sistémica y focalizada, retomando a Balibar, Mariflor nos dice: "La primera es la que proviene de la reproducción de las leyes del mercado, que se presenta como el resultado de un proceso objetivo en el que no puede reconocerse ningún sujeto y no puede atribuirse culpabilidad a nadie. La otra es en la que claramente se reconocen los rostros del agresor y del agredido, y los procesos que la constituyen se consideran articulados a procesos aberrantes de conformación de identidades. Hay que señalar que ambas formas de violencia no siempre se excluyen" (Mariflor Aguilar, "Estrategia epistémica de exclusión en las ciudades rurales", *op. cit*.). Véase Étienne Balibar, "Violencia: idealidad y crueldad", en *Polis. Revista Latinoamericana*, vol. 7, núm. 19, 2008, en <http://polis.revues.org/3991>.

254 Mariflor Aguilar, "Estrategia epistémica de exclusión en las ciudades rurales", en *op. cit.,* p. 313.

255 *Ibid.*, p. 310.

256 Carlos Rojas Osorio, "Gilles Deleuze: la máquina social", en <http://antroposmoderno.com/antro-version-imprimir.php?id_articulo=225>.

257 *Idem.*

258 Esta hipótesis, por supuesto, se sustenta sobre un enfoque socioconstructivista, uno de cuyos representantes más conocidos es Pierre Bourdieu; véase *Razones prácticas.*

Sobre la teoría de la acción, *op. cit*. Aquí lo utilizo porque me parece una forma adecuada de poner de relieve las implicaciones de lo propuesto por Deleuze y Mariflor.

[259] Respecto a las implicaciones subjetivas y conductuales de una determinada política pública, la investigación realizada por Mónica Matilde Ramírez aporta información interesante, que bien puede ser leída desde la perspectiva de la noción de estrategia deseante de exclusión. Véase Mónica Matilde Ramírez, “Política social, identidad y ciudadanía: la asistencia social vista por quienes la reciben”, en *Cultura y representaciones sociales. Un espacio para el diálogo transdisciplinario*, vol. 5, núm. 10, marzo de 2011, en <http://www.revistas.unam.mx/index.php/crs/article/view/22743>.

LA NOCIÓN DE "MALOS SUJETOS" EN LA OBRA DE MARIFLOR AGUILAR[*]

Laura Echavarría Canto[**]

La génesis de la noción de "malos sujetos" de Mariflor Aguilar puede rastrearse en una de sus primeras obras, *Teoría de la ideología*, donde ubica a la conformación identitaria en el campo de lo social pues es en este campo donde el sujeto se constituye y este campo social se conforma por múltiples espacios; por ello estudia a profundidad a Louis Althusser, quien desde el marxismo estructuralista va a cuestionar la autotransparencia de la conciencia moderna, poniendo en el centro del debate la noción de ideología, la cual se concibe como *locus* de interpelación de los individuos en tanto que sujetos, la que adicionalmente los constituye como tales.

En esta pionera obra, Mariflor presenta la genealogía del concepto de interpelación en su relación con la categoría de identificación, la cual le permite ubicar los procesos constitutivos del sujeto en diversos momentos de la construcción de su subjetividad.

Su objetivo en esta obra es presentar y entender el problema de la interpelación, palabra proveniente del latín y que presenta dos acepciones, la primera, central en el psicoanálisis, se refiere a interrumpir un discurso (la interpelación fue tradicionalmente usada en el parlamento y señala el uso de la palabra que hace un diputado o senador para interrogar o exigir explicaciones sobre un asunto); la segunda, utilizada en la teoría de la interpelación althusseriana alude al llamado de los aparatos ideológicos del Estado,[260] de la ideología que interpela a los individuos y los constituye en sujetos. Aguilar señala que

> esta tesis no puede comprenderse si no se toma en cuenta la intervención del registro de lo imaginario en la constitución del sujeto. Es sobre este registro donde se realiza la interpelación que no es otra cosa que la *identificación* del individuo con la imagen

que la ideología le presenta de aquello que él quisiera ser y que todavía no es y, al mismo tiempo, de aquello que la ideología "quiere" que el individuo sea.[261]

En este sentido, y siguiendo a Althusser, su noción de interpelación alude al llamado que los aparatos ideológicos del Estado realizan sobre el sujeto, generando dos procesos: por un lado, constituyen (en un sentido productivo) al sujeto porque no hay subjetividad al margen de lo social, el sujeto deviene tal precisamente por la interpelación ideológica; por el otro, lo construyen como sujeto sujetado, como "buen sujeto" que responde a los llamados de la interpelación. En este contexto, Aguilar, en una etapa posterior, plantea una teoría del sujeto que juega

con el doble sentido de la palabra —tanto en francés como en español— en el doble sentido del sujeto agente y de sujetamiento, aludiendo a la oposición latina *subjectum/subjectus*. *Subjectum* que corresponde a lo que Heidegger denunció como lo que está por debajo, a la base de todo lo demás, como una sustancia estable e impersonal; *subjectus,* que en sus orígenes tenía el sentido de estar bajo sujeción del poder y de la norma del soberano o bajo el sometimiento del orden político y legal, orden impuesto y en apariencia aceptado voluntariamente como legítimo.[262]

En este sentido, en la teoría del sujeto en la obra de esta importante filósofa pueden rastrearse dos linajes teóricos: la filosofía heideggeriana y la apropiación althusseriana del psicoanálisis lacaniano que desarrolla a profundidad.

De Heidegger retoma su objeción a la idea cartesiana moderna de un sujeto que se sostiene a partir de su posesión de un significado de fundamento absoluto, de autoconciencia y de autotransparencia. En *La proposición de fundamento*, Heidegger señala: "la prevalencia de la interpelación en pro del emplazamiento del fundamento suficiente se incrementa hasta lo imprevisible. […] La proposición fundamental del fundamento dice: todos y cada uno de los entes tienen un fundamento",[263] de esta manera, para Heidegger, el ente interpelado se identifica con la interpelación cuando ésta conlleva una racionalidad científica, un cálculo racional, Heidegger plantea que

el hombre actual corre el peligro de no poder medir la grandeza de todo lo grande más que según la escala del dominio del *principium rationis*. Sabemos hoy, sólo que sin entenderlo a derechas, que la técnica moderna impele incesantemente al impulso

> emprendedor de sus instalaciones y productos, en pos de la perfección omniabarcante de la mayor perfección posible. […] La perfección de la técnica no es sino el eco de la interpelación en pro de la *perfectio*, es decir, de la completud de la fundamentación.[264]

Aguilar coincide con Heidegger, en que

> este principio de razón, el pensar calculador, dice Heidegger, nos interpela como modo del ser, como principio de la verdad, nos embruja "de una manera que pasa por alto lo digno de ser pensado". Según esto, la interpelación tiene el sentido "negativo" de sometimiento, de aceptación acrítica de lo que se propone. Escuchar la interpelación de la proposición del fundamento es estar "cada vez más sumisamente atento a dicha proposición".[265]

Sin embargo, coherentemente con su perspectiva de la posibilidad de un sujeto agente, Aguilar plantea a la interpelación "como 'embrujo', como el embrujo que el pensar calculador ejerce en Occidente y, por otro lado, la *interpelación* que subvierte el orden, que escapa del 'delirio del pensar exclusivamente calculador'".[266]

Es aquí donde se puede profundizar en el segundo linaje que nutre su noción de interpelación en la constitución de la subjetividad, como se mencionó anteriormente, Aguilar retoma de manera muy importante a Althusser, reconociendo la imbricación entre la noción de interpelación y la estructura especular de la ideología, en un intento por profundizar en los mecanismos de constitución del sujeto. De esta manera, Aguilar subraya la influencia lacaniana en el pensamiento althusseriano, en tanto la interpelación opera a partir de llamados que constituyen parcialmente al sujeto, como sujeto social y como sujeto alienado, desde las instituciones[267] que interpelan y constituyen a los individuos, pero además reivindica la incorporación del psicoanálisis que lleva a cabo Althusser en las ciencias sociales.

La autora subraya que si bien la constitución del sujeto es alienada no debe entenderse a la ideología como simple "falsa conciencia", como representación ilusoria de la realidad por parte de los sujetos, sino como fantasía imaginaria (también inconsciente) que ordena la existencia social de los sujetos porque acuerda con Althusser, para quien la "estructura especular doblemente desdoblada de la ideología" asegura

1) La interpelación de los individuos en tanto sujetos; *2)* Su sujeción al Sujeto; *3)* El reconocimiento mutuo entre los sujetos y el Sujeto y entre los mismos sujetos entre sí, y finalmente el reconocimiento del sujeto por sí mismo; *4)* La garantía absoluta de que todo es exactamente así y de que, a condición que los sujetos reconozcan lo que son y se conduzcan en consecuencia, todo irá bien.[268]

A partir de su planteamiento de la ideología como representación de la relación imaginaria del sujeto y su existencia, Aguilar retoma a Althusser, quien señala:

Sugerimos, entonces, que la ideología "funciona" o "actúa" de tal suerte que "recluta" sujetos entre los individuos (los recluta a todos) mediante la precisa operación que llamamos *interpelación*, operación que se puede representar con más trivial interpelación policial (o no) de cualquier día: "¡Eh, vosotros, allá!"

Si suponemos que la escena teórica imaginada acontece en la calle, el individuo interpelado se vuelve. Y mediante este simple giro físico de 180 grados se convierte en *sujeto*. ¿Por qué? Porque ha reconocido que esa interpelación se refería "exactamente" a él y que "era precisamente él" el interpelado (y no otro).[269]

Sin embargo, la autora cuestiona el hecho de que en la perspectiva althusseriana los aparatos ideológicos interpelan de manera siempre exitosa a los sujetos, dejando poco espacio a los procesos de desidentificación de los sujetos con los roles que los aparatos ideológicos del Estado les proponen y, con ello, obstruyendo la irrupción del sujeto como posibilidad de emergencia de un sujeto no sujetado.

Aunque reconoce que Althusser introdujo la noción de los "malos sujetos", como aquellos que cuestionan al orden simbólico dominante, aquellos que se rebelan ante la ideología; de acuerdo con Althusser,

atrapados en este sistema cuádruple sistema de interpelación en tanto que sujetos, de sujeción al Sujeto, de reconocimiento universal y de garantía absoluta, los sujetos "avanzan" y avanzan solos en la inmensa mayoría de los casos, a excepción de los "malos sujetos".[270]

Aguilar destaca que Althusser no desarrolló a profundidad las aristas que constituyen a estos malos sujetos. Por lo que si bien podemos acordar con él en que el sujeto se constituye siempre como sujeto alienado al orden social, a la vez, podemos plantear que el sujeto no es sólo sujetamiento, no es sólo la estructura que habla al lenguaje sino también potencialidad de resignificación del mismo; no es sólo un precipitado pasivo de identificaciones

sociales sino también *locus* de aceptación o de negación de la interpelación, de sumisión o de rechazo a las normas, en suma, los sujetos admiten o no las interpelaciones de formas complejas y complicadas.

Así, nuestra autora[271] pone en el centro del debate a los llamados "malos sujetos", aquellos que no atienden, que no son interpelados por la ideología dominante, señalando que si bien Althusser lo aborda, no explica su constitución porque, desde su punto de vista, no agota las implicaciones psicoanalíticas del imaginario[272] y porque los aparatos ideológicos del Estado no son monolíticos sino que proyectan múltiples signos y aunque haya una ideología dominante esto no implica que sólo exista esta ideología, de suerte que en lo ideológico siempre hay fisuras que, aunque dominadas, existen también materialmente, son estas últimas las que interpelan a los llamados "malos sujetos".

En este contexto, en su obra posterior, incluida en *Crítica del sujeto*, expone como representante de estos "malos sujetos" a Antígona y el conflicto que ella personifica entre la obediencia a la ley divina y el sometimiento a la ley estatal; si Antígona puede llevar a cabo un quiebre tan radical con las leyes existentes de su grupo social, es porque primero ha podido liberarse de los llamados de la interpelación social obedeciendo a su propia subjetividad. Aguilar presenta a Antígona como

> desafío a la vida, en la asunción de su propia muerte que es creación, rebelión contra un orden constituido que habla de nuestro lugar, contra la violencia que nos impone la historia, la historia de otro deseo, es la emergencia (surgimiento y urgencia) de un deseo que emerge al precio de perder la vida; es el punto de entrecruzamiento de órdenes varios, el humano y el divino, la encrucijada de valores masculinos y femeninos, de la paz del ciudadano a la anarquía; es el punto de conflicto entre la verdad vacía y el vacío pleno de significación.[273]

En este análisis, Mariflor ve el acto de Antígona como una ruptura definitiva con la comunidad; el acto que lleva a cabo Antígona se aleja de la interpelación social y marcha en pos de su propia voz, es decir, es impasible a los mandatos simbólicos de los demás, construye su propio imaginario.

A lo largo de su vasta obra, Aguilar va profundizando en esta problemática de la constitución de los “malos sujetos”, retomando a Žižek,[274] quien también ha cuestionado el argumento althusseriano señalando que éste no explica el vínculo entre los aparatos ideológicos del Estado y la interpelación, es decir, ¿cómo el sujeto internaliza dichos aparatos?, ¿es válido plantear que la interpelación significa *per se* la identificación?

En este sentido, nuestra filósofa analiza la apropiación žižekeana de *El proceso* de Kafka, en el cual el sujeto no entiende el llamado de los aparatos ideológicos del Estado, no se identifica con los aparatos judiciales del aparato burocrático que lo interpelan y por ende no puede identificarse, es decir, plantea que el llamado de los aparatos ideológicos del Estado no significa una respuesta automática por parte del sujeto, éste puede responder o no a los llamados, puede ser interpelado exitosamente o no serlo. Mariflor argumenta que

> si comprendemos que nuestras acciones responden a convocatorias o exhortaciones que son dirigidas indistintamente a todos pero que se reciben como si estuvieran dirigidas especialmente a cada uno de nosotros mismos y que, por otro lado, no son fácilmente perceptibles, podremos estar en mejores condiciones para conducirnos a nosotros mismos con autonomía en tanto que estaríamos abiertos a una nueva sensibilidad, a la sensibilidad de la pluralidad y del antagonismo de los llamados convocantes.[275]

En suma, sus interrogantes en torno a qué imaginario se encuentra en la base de la subjetividad de los “malos sujetos”, qué simbólico los interpela, a cuál llamado están respondiendo, que han atravesado la noción de los “malos sujetos” de esta importante filósofa pueden comprenderse mejor a la luz de su discusión con Ernesto Laclau en torno a las elucidaciones sobre la constitución de los llamados “malos sujetos”.

Laclau también concibe a la ideología como una ilusión necesaria, construida discursivamente, que consiste en hacer creer que uno de los sentidos de un contenido particular es el único posible, desde esta perspectiva la ideología también deja de ser pensada como falsa conciencia y, en cambio, se propone como la operación discursiva de una particularidad que es representada

como la única capaz de encarnar la plenitud imposible, es decir, como imaginario social siempre incompleto e inacabado. La interpelación, por ende, es una práctica que tiende a constituir sujetos, éstos son nombrados en procesos de identificación y su efectividad dependerá de la medida en la cual el sujeto se reconoce en la interpelación discursiva.

Sin embargo, Laclau tiene una fuerte diferencia con Althusser, quien recupera de Lacan únicamente los registros simbólico e imaginario pero no rescata el registro de lo real[276] como espacio de irrupción del sujeto. Este registro es concebido como ámbito presimbólico cuando Lacan plantea que el estadio del espejo también da origen a una falta identitaria constitutiva porque el sujeto, al descubrir su propia imagen a partir de la presencia del otro como algo diferente, no solamente se constituye a partir del otro sino que enfrenta también la falta, la existencia del afuera-adentro y esa huella permanece en el aparato psíquico del sujeto.

Para Laclau, la llamada falta del sujeto, en tanto incapacidad constitutiva de instaurarnos como sujetos plenos porque la falta reemerge constantemente impidiendo la consolidación de la identidad, significa que las pretensiones de cubrir esta carencia mediante la identificación que intenta dotarnos de una identidad estable fracasan, esta falla resalta el carácter irreductible de la falta, la cual a su vez sostiene nuestro intento incesante por llenarla.

En este aspecto, para Laclau toda identidad política está internamente dividida, requiere afirmarse a partir de aquello que le falta. Laclau y Zac señalan: “La función de llenado requiere de un espacio vacío, y éste es, en cierta medida, indiferente al contenido del llenado; aunque esta función de llenado debe estar encarnada en *algunos* contenidos concretos, estos contenidos podrían ser cualesquiera”.[277]

De esta manera, Laclau incorpora lo real lacaniano al ámbito político como dimensión antagónica que impide la completud de la sociedad y su imposibilidad. Surge así la posibilidad de que, frente a lo real, los sujetos tengan su posibilidad de emergencia en el panorama dislocatorio y esta posibilidad emerge de la

categoría de dislocación. Laclau plantea que hay una centralidad creciente de la categoría de dislocación porque

> toda identidad es dislocada en la medida en que depende de un exterior que, a la vez que la niega, es su condición de posibilidad. Pero esto mismo significa que los efectos de la dislocación habrán de ser contradictorios. Si por un lado ellos amenazan a las identidades, por el otro están en la base de constitución de identidades nuevas. [Esto es así, señala Laclau, porque] el campo de las identidades sociales no es un campo de identidades plenas sino el de un fracaso, en última instancia, en la constitución de estas últimas.[278]

Cabe precisar que la noción de dislocación en Laclau se asocia con la temporalidad, la posibilidad (indeterminada) y la libertad.[279] Lo anterior implica un descolocamiento, consecuencia de la situación de falta que presupone la referencia estructural, una estructura es dislocada por la penetración de elementos que no formaban parte de ella.

Es aquí donde Aguilar debate con Laclau en cuanto al momento de emergencia de los "malos sujetos" porque, como se mencionó arriba, los "malos sujetos" para Laclau se constituyen a partir de la irrupción de lo real, en tanto destrucción traumática de su realidad, como aquello que irrumpe y disloca lo simbólico y lo imaginario, dando lugar a la construcción de nuevas identidades.

Aguilar[280] cuestiona esta noción de sujeto dislocado a partir de la consideración de que la posibilidad de una nueva identificación que actúa como momento de decisión, frente al cual el sujeto se transforma a través de nuevas identificaciones, no necesariamente opera de manera disruptiva. Plantea que la decisión no necesariamente implica una trama dislocatoria, sino que existen diversas posibilidades, por ejemplo, un entretejido de interpelaciones que modifican la red simbólica anterior del sujeto o un socavamiento previo de dicha red que llevan al sujeto a decidir su adscripción a una nueva trama simbólica.

Es lo que podría aproximarnos a entender la existencia de los "malos sujetos" desde lo simbólico y desde lo imaginario, es decir, estos "malos sujetos" se han identificado con interpelaciones subterráneas, antagónicas al orden social hegemónico. De esta forma, la autora plantea: "el llamado puede implicar tanto el

sometimiento a una cultura, como la escucha de una exhortación que resignifica y, si acaso, 'libera'".[281]

Efectivamente, como señala la autora, puede existir un socavamiento previo de un sistema simbólico, lo cual ya desordena la inscripción del sujeto en ese entramado simbólico e imaginario y da origen a una nueva identificación, y es esto lo que considero es uno de los mayores aportes a la explicación de los malos sujetos y lo que le permite argumentar a esta filósofa la posibilidad de un horizonte utópico, en lo que Aguilar llama las fisuras de la jaula.

Es esta noción de fisuras en la jaula la que representa no sólo el compromiso de Mariflor Aguilar por intentar construir un vínculo entre la filosofía y la realidad cada vez más aberrante de nuestro país, por ejemplo en su investigación en torno a las Ciudades Rurales Sustentables de Chiapas, sino también la que nos permite hablar de una filósofa que ha dedicado su biografía a ser un gran y espléndido "mal sujeto", a la búsqueda incesante de la libertad de esta gran jaula que nos aprisiona; así, en su última obra, *Resistir es construir*, destaca que

> resistir, pues, tiene la grandeza de ser una dimensión luminosa de la condición humana, además de tener la importancia de representar una alternativa más articulada y compleja, que no se vincula necesariamente con el estar o no estar, sino quizá con el cómo estar.[282]

Por último, quiero cerrar mi homenaje a Mariflor Aguilar con un fragmento del poema "No ha lugar" de Breton que, pienso, la representa:

Arte matinal arte nocturno

Aparezco a la ventana muy lejos en una ciudad presa de espanto
Afuera hombres en bicornio se persiguen a intervalos regulares
Parecidos a las lluvias que yo amaba
Cuando hacía un tiempo tan hermoso
"A la rage de Dieu" es el nombre de un cabaret donde entré ayer
Está escrito en el vidrio blanco con letras más palidecidas
Pero las mujeres-marinos que tras el cristal se deslizan
Demasiado felices son para sentir miedo [...]
Nunca el cielo siempre el silencio
Nunca la libertad sino para la libertad.[283]

Fuentes consultadas

Aguilar Rivero, Mariflor, “Alteridad y crítica. Hermenéutica y posestructuralismo”, en Coloquio Internacional “La filosofía y sus métodos. Naturaleza, diversidad, complementariedad e inconmensurabilidad”, Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Lima, del 31 de agosto al 2 de septiembre de 2016.

—, “De la crítica al replanteamiento del sujeto”, en Mariflor Aguilar (ed.), *Crítica del sujeto*, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, 1990.

___, “Interpelación y subjetividad”, en Mariflor Aguilar (coord.), *Seminario hermenéutica, sujeto y cambio social*, FFyL-UNAM, México, 2005.

___, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*, UNAM / Juan Pablos, México, 2013.

___, *Seminario hermenéutica, sujeto y cambio social*, FFyL-UNAM, México, 2007.

___, *Teoría de la ideología*, FFyL-UNAM, México, 1984.

Althusser, Louis, “Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Notas para una investigación”, en Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*, Siglo XXI, México, 1989.

Breton, André, “No ha lugar”, consultado el 8 de octubre de 2018, en <https://trianarts.com/andre-breton-no-ha-lugar/#sthash.KONDgZ5V.dpbs>.

Heidegger, Martin, *La proposición de fundamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2003.

Laclau, Ernesto, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993.

Laclau, Ernesto, y Lilian Zac, “Cuidado con el vacío: el sujeto de

la política", en Rosa Nidia Buenfil Burgos (coord.), *Configuraciones discursivas en el campo educativo*, Plaza y Valdés / Seminario de Análisis de Discurso Educativo (SADE), México, 2002.

Žižek, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, México, 1998.

* Proyecto "Violencia, territorio y construcción de identidades" (SPANPAPIIT). Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

** Departamento de Investigaciones Educativas, Centro de Investigación y de Estudios Avanzados.

260 Althusser reconoce como aparatos ideológicos del Estado a la religión, la escuela, la familia, el sistema político, el sindicato, los medios de comunicación y la cultura. Véase Louis Althusser, "Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Notas para una investigación", en *La filosofía como arma de la revolución*.

261 Mariflor Aguilar, *Teoría de la ideología*, p. 73.

262 Mariflor Aguilar, "Interpelación y subjetividad", en Mariflor Aguilar (coord.), *Seminario hermenéutica, sujeto y cambio social*, p. 6.

263 Martin Heidegger, *La proposición de fundamento*, pp. 165-166.

264 *Ibid.,* p. 162.

265 Mariflor Aguilar, "Alteridad y crítica. Hermenéutica y posestructuralismo", en Coloquio Internacional "La filosofía y sus métodos. Naturaleza, diversidad, complementariedad e inconmensurabilidad", Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Lima, p. 7.

266 *Ibid.,* p. 8.

267 Las cuales tienen una existencia material. Según Althusser, "cada ideología existe siempre en un aparato y en su o sus prácticas. Esta existencia es material" ("Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Notas para una investigación", en *op. cit.,* p. 135). Por su parte, Aguilar plantea: "un aparato ideológico no es una institución, la familia por ejemplo, sino más bien la institución familiar es una forma materializada del aparto ideológico, es un 'instrumento', un medio de articular-organizar espacial-moral-jurídicamente ciertas prácticas que definen el aparto ideológico" (Mariflor Aguilar, *Teoría de la ideología*, *op. cit.*, p. 84).

268 Louis Althusser, "Ideología y aparatos ideológicos del Estado", *op. cit*. p. 147.

269 *Ibid.,* pp. 141-142 (las cursivas son del autor).

270 *Ibid.,* p. 147.

[271] Mariflor Aguilar, *Teoría de la ideología, op. cit*.

[272] Tanto lo simbólico como lo imaginario son retomados de la etapa del estadio del espejo en Lacan, quien pone en el centro de la conformación de la identidad a la otredad, así, tanto lo simbólico (ideal del yo, la introyección) como lo imaginario (yo ideal, la proyección) van a estar actuados para la mirada del otro y de los otros. Vemos al otro en nosotros y nos constituimos a partir del otro, estructuramos nuestro yo especularmente y, por ello, nos alienamos al gran otro, a esa red institucional que introyectamos desde la más temprana edad y cuyo principal soporte se ubica en el lenguaje. Estos registros de lo simbólico y lo imaginario, aunados al registro de lo real (que será tratado posteriormente), se anudan entre sí y constituyen la estructura psíquica del sujeto y ésta se representa en la figura conocida como nudo borromeo.

[273] Mariflor Aguilar, "De la crítica al replanteamiento del sujeto", en Mariflor Aguilar (ed.), *Crítica del sujeto*, p. 101.

[274] Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*.

[275] Mariflor Aguilar, "Alteridad y crítica. Hermenéutica y posestructuralismo", en *op. cit*., p. 11.

[276] Como se sabe, en Lacan la subjetividad es construida tanto en lo simbólico (ideal del yo, la introyección) como en lo imaginario (yo ideal, la proyección) y se encuentra constitutivamente alienada, porque ambos registros están constituidos y subordinados a la mirada del orden simbólico (el gran otro lacaniano), de tal suerte que estamos en el otro y el otro está en nosotros al constituirnos a partir del deseo del otro y en esta trama nos construimos en la enajenación, porque el sujeto se aliena a la imagen que va a dar de sí mismo.

[277] Ernesto Laclau y Lilian Zac, "Cuidado con el vacío: el sujeto de la política", en Rosa Nidia Buenfil Burgos (coord.), *Configuraciones discursivas en el campo educativo*, p. 260 (las cursivas son de los autores).

[278] Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p. 55.

[279] *Idem*.

[280] Mariflor Aguilar, *Seminario hermenéutica, sujeto y cambio social*.

[281] Mariflor Aguilar, "Alteridad y crítica. Hermenéutica y posestructuralismo", en *op. cit*., p. 8.

[282] Mariflor Aguilar, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*, p. 96.

[283] André Breton, "No ha lugar", en <https://trianarts.com/andre-breton-no-ha-lugar/#sthash.KONDgZ5V.dpbs>.

MARIFLOR AGUILAR, ¿TEÓRICA DE VANGUARDIA O TEÓRICA DE RETAGUARDIA?

MARIFLOR AGUILAR, ¿TEÓRICA DE VANGUARDIA O TEÓRICA DE RETAGUARDIA?

HACIA LA CONSTRUCCIÓN DEL INTELECTUAL DE IZQUIERDA

Juan Manuel Rodríguez[*]

El mundo es un llamado desnudo,
una voz y no un nombre,
una voz con su propio eco a cuestas.
Y la palabra del hombre es una parte
de esa voz […]
El oficio de la palabra,
más allá de la pequeña miseria
y la pequeña ternura de designar esto o
aquello,
es un acto de amor: crear presencia.

Roberto Juarroz, *Poesía Vertical*

El significado de una obra se conoce en sus efectos, en los ecos constantes que de ella emanan y que nutren una tradición. De tal forma que la obra y su valor comienzan a hablar cuando la tradición los hace suyos. Cuando eso sucede, la obra toma una forma de interpelar que nos invita a un encuentro. Y dicho encuentro forma las venas de nuestro acontecer. Ahí comienzan nuestros amores, pues ese encuentro es una apertura a lo que somos y a la alteridad. La obra entonces forma parte de ese encuentro, nos encuentra, nos llama y nos da presencia, a la vez que muestra su presencia. Su acto de amor estriba no en lo que nombra o repite, sino en la fuerza que tiene para fundar presencias. Su poder convocador. Platicar sobre la obra de

Mariflor Aguilar nos pone, ya de entrada, en un juego de conceptos, tradiciones y pensadores que nos interpelan, y, al mismo tiempo, nos sitúa en el gesto de lo que pueden decir los que han perseguido los ecos de su obra y aquellos que han sido interpelados por su resonar. Hablar de su obra es hacerlo bajo su voz e intervención, que hizo posible varias problemáticas acuciantes, su importancia no es pensar desde una u otra tradición (la hermenéutica, la posestructuralista o la marxista), sino, desde varias, fundar problemáticas en las que todos los que aquí hablamos, y quizá también aquellos que nos escuchan, se han suscrito y han convertido en espacio de su reflexión. Hablar entonces sobre Mariflor Aguilar es dejar que su voz se reproduzca y nos convoque. En su último texto —recién presentado en una conferencia que pronunció en Perú—la pensadora hacía una pequeña autobiografía intelectual de lo que ha venido haciendo y puso como subtítulo de dicho texto "Hacia un pensamiento convocante".[284] Volveré más adelante a ese texto, pero quisiera dejar a todos esta idea: estar aquí presentes en el homenaje a Mariflor Aguilar, ya sea como voz o escucha, es participar de un pensamiento convocado(r).

Comenzaré, si se me permite aún el término, por explicar el título de la presentación. Cuando Carlos Oliva y Pedro Enrique García me invitaron a participar en este homenaje, el subtítulo de la ponencia "Hacia la construcción del intelectual de izquierda" me vino a la mente de manera inmediata, pues era algo que me estaba sucediendo. Pasaba un efecto convocador y aleccionador que transformaba —y lo sigue haciendo— mi experiencia y que, a pesar de tener un conjunto de conceptos afines al trabajo de Mariflor, antes de conocerla, estos no tenían un suelo firme donde asirse, ni mucho menos un lugar donde operar. Para mí, el espacio académico filosófico era una especie de plaza pública convertida en plaza comercial que lejos de poner en discusión los problemas de la realidad era el lugar más propicio para convertirlos en objetos de vendimia, meros adornos. El nombre de "Mariflor Aguilar" como título, se me ocurrió en el deseo de tratar de entender su nombre como uno de los suelos o condiciones de

posibilidad de un cierto tipo de reflexión filosófica que tomó y sigue tomando peso en la facultad, creo que su nombre es una manera de designar el espaciamiento que permite pensar a dos tradiciones que en la facultad son enclave de una orientación del pensar: la hermenéutica y el posestructuralismo. El título que acompaña a ese nombre, "¿teórica de vanguardia o teórica de retaguardia?", emana de querer situarla en el papel que cumple el intelectual dentro de los problemas sociales. Su compromiso, lejos de ponerla en uno de estos dos tipos de teoría, pienso que la ubica en el umbral en que ambos pueden ser articulados para acompañar las luchas sociales. Pasaré a explicar dichos motivos en el orden de su composición.

Para casi todos los presentes es sabida la tradición de la que emanan los primeros problemas de Aguilar. Su filiación inicial al pensamiento althusseriano se ha convertido en uno de los marcos necesarios para poder entender el marxismo althusseriano en México y Latinoamérica. Su libro *Teoría de la ideología*[285] es uno de los textos de introducción a las problemáticas marxistas-althusserianas más intensas, sobre las que pensadores europeos como Žižek, Balibar, Badiou y Rancière aún discuten y pensadores latinoamericanos como Adolfo Sánchez Vázquez, Emilio de Ípola y Ernesto Laclau discutieron. Sus aportaciones acerca de los malos sujetos como producto de un gesto interpelante equívoco que produce sujetos en la resistencia fue tan afín al pensamiento de Laclau que éste lo leía y lo celebraba. El entronque reflexivo entre el psicoanálisis y la política, que al final de ese texto recomienda Mariflor para el trabajo de la reflexión venidera, fue algo que el propio Žižek y Badiou, quizá sin leerla, llevan a cabo en sus trabajos. Su discusión, directa con el texto de Sánchez Vázquez e indirecta con el trabajo de Emilio de Ípola sobre Althusser, nos ponía en escena la importancia de Althusser en el ambiente latinoamericano. Su propuesta de una teoría materialista de la subjetividad mostró —desde ese momento— la interpelación como núcleo central de la investigación filosófico-política y la hizo participar en las discusiones contemporáneas. (Actualmente genera un texto sobre

este tema que nos pondrá al tanto y nos dará herramientas para seguir pensando desde este suelo).

En lo que respecta a Gadamer y la tradición hermenéutica —de la que Aguilar también es una de las introductoras en la facultad — lo primero que escribió fue el texto *Confrontación, crítica y hermenéutica*,[286] donde podemos vislumbrar, en la discusión que establece entre Ricoeur, Habermas y Gadamer, un deseo de comprender "tanto las estructuras de dominación como los recursos sociales para su superación práctica",[287] que permitieran continuar el trabajo crítico después de la crisis del marxismo que se estaba viviendo. Dicho texto descubre perfectamente el cambio de problemática que, si bien no daba un giro radical a su pensamiento, le permitió insertarse en una esfera de preocupaciones distintas a las inauguradas en sus textos iniciales, al mismo tiempo que le permitió conjuntarlas en su escritura. Es en la relación diferencial entre dichas corrientes filosóficas donde encuentra un recoveco para situarse y darnos qué pensar. Si bien ahí acudimos a un cambio de problemática dentro del eje de sus preocupaciones, también existe un deseo de reunir sus intereses críticos con el gesto hermeneuta. En esta ruptura epistemológica, la hermenéutica se convertirá en el nuevo eje orientador de su reflexión al grado de convertirla en "el 'suelo' de las ciencias sociales, como su aire".[288] Su afirmación no será nada baladí ni subjetiva, pues a partir de entonces la hermenéutica constituirá la posibilidad de reflexión que en la facultad se volvió una regla. ¿Quién no recuerda que hace unos años el aire que se respiraba era profundamente gadameriano y sus ecos se escuchaban en otros colegios? Una reflexión más detallada de la que no hay espacio en este lugar podría explicar la forma en que su texto *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*,[289] y muchos otros textos escritos por la filósofa en cuestión acerca de la hermenéutica gadameriana, fincaron las bases para que nuestros profesores comenzaran a discutir y repensar la filosofía desde este aire.

Actualmente, su renovada preocupación afín al posestructuralismo, a la teoría del sujeto y a la relación intrínseca

con las luchas sociales convierten a la pensadora en una teórica de vanguardia que, en su preocupación por un mundo profundamente en crisis, trata de pensar las formas de acción de la teoría para la transformación del mundo. En un efecto iterativo, pareciera que su preocupación althusseriana de convertir la filosofía en el lugar donde se vive la lucha de clases en la teoría reaparece diferencialmente y lo celebro infinitamente.

Así pues, "Mariflor Aguilar" como título de la ponencia hace posible el suelo marxista althusseriano, hermenéutico o posestructuralista del que todos alguna vez hemos participado, discutido y aprendido en esta facultad. El olvido de su nombre, bien o mal que le pese a algunos, sería el olvido de uno de los pilares que sostienen nuestra facultad.

Pero quisiera regresar a su conferencia de Perú para seguir mostrando su vigencia teórica en la reflexión filosófica contemporánea. En un intento por tratar de entenderse y dar al público una explicación acerca de sus cambios de posición o rupturas epistémicas, Mariflor Aguilar nos dice que su interés por la hermenéutica y el posestructuralismo radica en que convergen en ambas líneas de reflexión tres problemáticas que, a ella, siempre le han parecido temas claves del pensar contemporáneo: el lenguaje, la historia y el sujeto. Sobre la historia nos dice que ambas tradiciones "se sumergen en la historia bien por la vía de la sospecha o bien por las vías heideggeriana o hegeliana, estableciendo un acercamiento entre pasado y presente. Puede decirse que en ambos casos el pasado se presentifica".[290] Sobre el lenguaje considera que las dos rompen con una visión "ingenua del lenguaje según la cual habría una relación unívoca y directa entre lo que se dice y lo que se quiere decir, o entre un texto y su lectura. Ambas cuestionan su transparencia".[291] Y sobre el sujeto nos dice que ambas "confluyen en el hegeliano tema de la conformación de la subjetividad desde el exterior (o alteridad)".[292] En este tema del sujeto quisiera detenerme y mostrar algunas líneas de relevancia que aporta nuestra homenajeada a la teoría del sujeto en la actualidad.

En la línea de esta exposición, los textos de Aguilar sobre el sujeto presentan una serie de aspectos para toda teoría del sujeto:

- la situación ambivalente del sujeto o lo que ella denomina los dos rostros de Jano;
- el aporte de dos lecturas posibles de Lacan que permiten repensar la vigencia de la relación entre psicoanálisis y política;
- la crítica al sujeto vacío, y
- su propuesta de teoría del sujeto abstracto como condición de posibilidad del llamado-convocación-interpelación que construye al sujeto. Comenzaré entonces la descripción de dichos elementos.

La teoría del sujeto bajo los dos rostros de Jano

En su necesidad de pensar la constitución del sujeto, Aguilar considera que ésta sólo es posible bajo los dos rostros de Jano, es decir, por un lado, la necesidad de pensar al sujeto como un ser autónomo y autodeterminado (sujeto de la filosofía) y, por otro lado, la necesidad de verlo en la sujeción de múltiples determinaciones externas (sujeto sujetado). La sugerencia parece atrapar una realidad en la que debe insertarse la teoría, pues la elección de una de ellas podría acarrear distintas consecuencias, por ejemplo: pensar el sujeto sin ningún anclaje en la realidad histórica llevaría a un regreso de la filosofía a la conciencia moderna (metafísica de la presencia),[293] y pensar al sujeto en la necesidad perpetua de sujeción rompería cualquier resistencia posible ante la dominación-sujeción existente (nihilismo). De esta manera, parece que la aportación real a la reflexión filosófica nos obliga a dar cuenta de una teoría capaz de entender la dimensión histórica y la dimensión formal dentro de un solo plano, que explique cómo el sujeto en su constitución se abre paso a la posibilidad de cierta autodeterminación y libertad dentro de las múltiples determinaciones que lo configuran. Regresaré a esto en un momento.

Las dos lecturas lacanianas

Otra de las aportaciones de los desarrollos teóricos de la filósofa separa dos modos de interpretación de Lacan, que me parecen bastante sugerentes para repensar la propia filiación que el pensamiento contemporáneo ha tenido con el psicoanálisis.

Por un lado, nos enseña que hay una lectura que convierte al sujeto en lo que se distingue de las identificaciones que lo construyen, esta lectura parece alejarse del plano de la realidad social e instaurar al sujeto como lo ajeno a la constitución social de la que debería ser producto ("sujeto barrado"). Su libertad se sostiene en una instancia fuera del mundo que la hace posible, de tal manera que la falta inherente del sujeto es una instancia externa al mundo, pero constitutiva del mismo (Stavrakakis); en este sentido, la falta se vuelve presocial e intrínseca al sujeto (lo real). De lo que puede derivarse que el sujeto es lo que se resiste a la ideología (Mladen Dolar) o que el sujeto es el residuo de lo real que lo ideológico es incapaz de apropiarse (Slavoj Žižek). Dicha lectura postula el sujeto vacío y termina por renunciar a la exigencia de Mariflor para la conformación de una teoría del sujeto.

Por otro lado, existe una lectura lacaniana que entiende el sujeto en falta desde el extrañamiento y la finitud. Dicha lectura —de Aguilar— entiende el extrañamiento como lo originario de la vida que le es irrecuperable al sujeto, y la finitud como lo fragmentario e inabarcable del lenguaje tanto en la imposibilidad de comprensión del fin de lo dicho como de la tradición; dichas ideas permiten pensar la falta como un efecto de lo que en el sujeto sucede como originario. El sujeto encuentra su movimiento e inconformidad como condición estructurante de lo que lo posibilita y no como lo presocial anterior que posibilita lo social. De tal manera que el sujeto no es lo ajeno a lo social, sino lo que se constituye en lo social. El sujeto es producto de esa relación social que le antecede y que lo conforma y, al mismo tiempo, éste no puede vivirse como un todo soberano en tanto que su historia le rebasa. (Esta interpretación permite explicar una posible

lectura de Althusser y su relación con Lacan que no lleve a las conclusiones de Žižek, Laclau, Badiou y Dolar y quizá una nueva lectura del propio Althusser sin sostenerse del discurso lacaniano).

Me parece que la explicitación de dichas lecturas señala una manera de continuar el legado del psicoanálisis en la conformación del sujeto desde otro panorama de articulación que Aguilar nos invita a explorar. Pienso que de dichas lecturas se derivan dos maneras de comprender la falta en el sujeto: el sujeto en falta como algo originario y el sujeto en falta como reconocimiento de un sujeto en su finitud. Mariflor se enojará conmigo, pero creo que es algo que Judith Butler está reflexionando desde su concepto de vulnerabilidad y la hace más afín a un aire reflexivo actual bastante interesante y fructífero.

Pasaré a la crítica al sujeto vacío.

Crítica al sujeto vacío

A partir de lo anterior, la propuesta lacaniana que advierte la constitución del sujeto dentro de los tres registros de la realidad bien puede introducirse en la dinámica del sujeto en finitud, pues la experiencia del sujeto fundada en estos tres vínculos (lo real, lo imaginario y lo simbólico) permite construir cierta libertad del sujeto dentro de esa constitución. Lo que no acepta y no le queda claro es la elección por la lectura de un sujeto vacío. Pues a ojos de ella, una vez que el sujeto es identificado con una falta constitutiva, ésta se piensa fuera del orden imaginario y simbólico, de lo que se deduce que está fuera de las instancias constitutivas del mundo, de tal manera que, en esta lectura, se termina por elegir uno de los rostros de Jano, al dejar a un lado la ambivalencia constitutiva del sujeto.

Dentro de los señalamientos de Aguilar, la lectura del sujeto vacío hace que la constitución del sujeto en falta terminé por instalar al sujeto fuera de las instancias sociales, trascendiéndolas. El fin de la opción por el sujeto vacío tiene consecuencias políticas radicales, pues todo proyecto totalitario se

funda en la elección de un supuesto mesianismo que reivindica la condición de los sujetos en su apropiación de la verdad (acontecimiento), de la que se hace cargo el sujeto, y esto convierte al sujeto vacío en el reverso negativo del mismo rostro que inaugura la filosofía moderna. Por eso, la constitución del sujeto vacío presupone, dentro del cambio social, una ruptura radical del orden reinante, puesto que su resignificación implica romper con cualquier vínculo social que constriñe la voluntad del sujeto puro-vacío. Es en este sentido que el sujeto de la fidelidad al acontecimiento confía en su libertad extrema, condicionada por su irrupción en el orden constituido. De ahí quizá que la sistematización de dicho sujeto guarda profundas consonancias con su fuerte necesidad de surgir como la irrupción de lo nuevo en el mundo ("sujeto es sujeto de acontecimiento", "sujeto es lo que se resiste a la interpelación"). De ahí también que sólo existan cambios sociales en la violencia radical sobre el orden político-económico en el que estamos. Haciendo pasar por falso un orden y por verdadero el advenido en la propuesta revolucionaria.

En conclusión, estas propuestas de Aguilar asoman a una exigencia de la que toda teoría del sujeto debe dar cuenta, obligan a pensar el legado psicoanalítico como un medio narrativo en el que su verdad es inherente a la finitud en la que se inserta, permitiendo tomar distancia de aquellas teorías que en su formalidad superan la exigencia mostrada por la experiencia que nos brinda la facticidad. Pasaré ahora a algunas intuiciones derivadas de pláticas sobre lo que ella nombra "llamada convocante del sujeto", que permite entender la relación ambivalente que construye y llama a los sujetos tanto a las prácticas revolucionarias como a las prácticas capitalistas de consumo.

Interpelación-llamado o convocación

En su conferencia en Perú, Mariflor Aguilar pone en el centro de su reflexión la cuestión de la interpelación-llamado-convocación, nos dirá que el centro de todo debate sobre el sujeto se halla en la

comprensión de la interpelación y su modo de operar. Esto le permite integrar su trabajo hermenéutico con el posestructuralista y dar un esquema autocomprensivo. Nos dice que en este problema radica la línea de convergencia entre hermenéutica y posestructuralismo que le ha interesado todos estos años, cito a Aguilar Rivero: "Es bajo la forma de la escucha, de la pregunta y la respuesta, que se instaura la figura del llamado en la hermenéutica, y es bajo la forma de la interpelación individual y colectiva que se instaura en el posestructuralismo".[294]

Después de hacer una genealogía del llamado-convocación que pasa desde la tradición bíblica de Abraham hasta el llamado heideggeriano que construye ambivalentemente al sujeto, ya sea en el llamado "embrujo" que el pensar calculador ejerce en Occidente como en el llamado auténtico "que subvierte el orden, que se escapa del 'delirio del pensar exclusivamente calculador'".[295] En esta parte, Aguilar revela un punto inquietante, anterior a esos llamados. Anterior en su carácter descriptivo, pero acontecimental en el modo de producirse, pues éste está siendo en los llamados y fuera de ellos no puede ser señalado. Aguilar advierte que la condición que hace posible la atención al llamado es una posibilidad de estar en disposición del llamado, dicha disposición sólo puede entenderse en el llamado mismo que la posibilita (estructura en sus efectos). En un diálogo, ella comentaba que la posibilidad de suturar la problemática de los dos rostros de Jano sólo podía ejecutarse en una teoría abstracta del sujeto que diera cuenta de una "condición-estructura" anticipatoria, que posibilita al sujeto tanto para la interpelación del mandato del amo como para la interpelación de rebelión contra el amo, pero dicha condición-estructura se disuelve sin una existencia de los llamados-convocaciones. El acercamiento a dicha condición-estructura nos pone en una potencia de la existencia que en su latir nos abre al mundo tanto como nos cierra. Potencia pura de posibilidad que no es ajena a la existencia, sino que es la condición de la misma en su facticidad.

Con la pena y el temor de no caer en algún error, me gustaría advertir que lo que entiende como "llamado convocante" me

parece que se sostiene en una idea de acontecimiento que permite romper con la idea de anterioridad que trabajan algunas de las teorías del sujeto, para mostrar en ello el carácter retórico de dicho problema, y que, lejos de resolverlo, las inserta en la problemática metafísica del origen. Cuando Mariflor Aguilar habla de un llamado convocante anterior o condición de apertura del sujeto se refiere a una especie de estado de la existencia (estar fuera de sí del sujeto) y no lo dice en sentido cronológico, sino en el orden de tratar de describir una situación en la que la convocación y la construcción se vuelven parte de un mismo efecto, y, si nos regresamos a ubicar su origen, el problema se desvanece. Al final de este texto iluminador, Aguilar termina con una convocatoria del pensamiento zapatista:

> Quiero concluir hablando de una forma muy particular del llamado concretado en los movimientos sociales; es el llamado que hacen el Consejo Nacional Indígena de México y el EZLN. Este llamado alude también y explica, me parece, una dimensión de los llamados filosóficos de los que hemos hablado, es decir, a la interpelación y a la exhortación, al *Anspruch* y al *Zuspruch*, al llamado de la alteridad que quiere dialogar así como al mandato a consumir del nuevo amo.[296]

Si bien su texto nos revela el modo en que opera el llamado y el carácter ambivalente en el que nos sitúa, me parece que no articula la manera en que la convocación de los desplazados, desposeídos, el ejército industrial de reserva, el ejército intelectual de reserva y los sujetos desechables entran en escena, como tampoco nos explica la eficacia del llamado capitalista que nos invita a consumir. Pasaré rápido a tratar de resolver este problema y unirlo con la otra parte del título de la ponencia.

En la presentación de *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*,[297] Ambrosio Velasco acusó de "radicalidad" a Mariflor Aguilar. Trataré de reconstruir el argumento brevemente. Ambrosio advierte que el último apartado del texto, lejos de establecer una "teoría de la resistencia", pasa al ejemplo de resistencias en diferentes movimientos sociales para poder dar cuenta de ésta. La preocupación de Ambrosio radica en que Aguilar Rivero deja a un lado la teoría abstracta para dar paso a una respuesta empírica de lo que sería la resistencia. En palabras

de Ambrosio, "deja la teoría de vanguardia y se convierte en teórica de la retaguardia". Lo que en el fondo de dicha asunción aparece es justo el problema de articulación entre la teoría abstracta del sujeto del llamado convocante y la teoría práctica de volver a la lucha social. Para que la teoría de la resistencia que demanda Ambrosio Velasco sea posible es necesario explicar la manera en que los sujetos pueden ser construidos desde la resistencia, es decir, entender los llamados convocantes y su efectividad. Desde mi punto de vista, Aguilar pasa al ejemplo de la resistencia porque el entramado acontecimental del llamado va ligado directamente a la condición en la que el llamado está sucediendo, de tal forma que tanto teoría como práctica están engarzados en la dinámica de convocación (algo que me atrevería a decir que es un intento bastante fino de reencontrar la relación directa e inmediata entre teoría y praxis). Pero trataré de generar una respuesta intuitiva más completa que Aguilar o sus lectores asiduos contradirán o nos explicarán más claramente.

En el texto que discute Ambrosio encontramos que el capítulo cinco construye una teoría de la resistencia que le permite a Aguilar afirmar la tesis de que existe una forma de pertenencia que se vive como resistencia y sólo ahí cobra sentido dicha resistencia como práctica de transformación. En la primera parte del capítulo, Aguilar Rivero discute las formas de entender la resistencia que se derivan de las reflexiones de Carlos Pereda y después pasa a las interpretaciones de Žižek que terminan por afirmar que la resistencia es una forma de rendición. Después de tomar distancia y criticar dichas interpretaciones, Mariflor Aguilar describe las formas en las que el capitalismo ha generado un marco de sujetos desechables y una práctica de desposesión exacerbada que produce una política de exterminio de esos sujetos desposeídos. Se puede sugerir que para la filósofa mexicana de dicha práctica emerge la resistencia. De forma intuitiva considero que dicha resistencia manifiesta un poder de convocatoria emanado de la práctica de negación que se ha hecho del sistema capitalista, es como si alcanzaran su afirmación por la negación del sistema que a ellos los ha negado. De tal forma que su

experiencia de la resistencia se vive en el cuerpo convocado a negar aquello que los ha negado. De ahí que para articular y comprender su llamado se ofrezcan ejemplos de resistencia antes que una teoría, la teoría se vive y realiza en la práctica de ser un cuerpo que se niega a ser aniquilado por el sistema capitalista y sólo en su práctica se vive el llamado de forma efectiva. Hasta aquí, podría decirse que las luchas sociales posibilitan una teoría de la resistencia desde su poder afirmativo de vida o, si Mariflor Aguilar me lo permite, desde su poder de "resistencia creativa" que las lleva a generar otros mundos.

Sin darnos explicaciones formales o filosófico-académicas sobre su teoría de la resistencia, Aguilar Rivero ha configurado una explicación de la eficacia del llamado que produce la resistencia y nos ha brindado una herramienta para entender la forma en que se posibilita un llamado de resistencia al sistema exterminador del capital. Pero dentro de su teoría del llamado-convocación que estructura a los sujetos este primer principio no es suficiente para explicar en su totalidad la lucha, tampoco explica la forma en que se configura el intelectual de izquierda que acompaña o podría acompañar las luchas dentro de una práctica filosófica que entienda que la filosofía es el lugar de la lucha de clases en la teoría. Además, ella misma vaticina seis "estrategias miméticas de exclusión" y un "blindaje mediático discursivo" que operan dentro del sistema gubernamental o económico-político y terminan por integrar, o bien suprimir, las demandas sociales de dichas resistencias, por lo que nuestra homenajeada propone otra fuente de la que emana la resistencia.

Después de advertir las formas en que se suprime la resistencia, pasa a trabajar su tesis con respecto a la pertenencia y su relación con la resistencia. Nos dice que

> lo que sí pretende es dejar asentadas dos cuestiones: primera, que la *pertenencia*, alguna forma de ella, no es opcional, es decir, que siempre "pertenecemos"; y segunda, que hay formas de pertenecer que potencian la resistencia de los pueblos construyendo para ellos nuevas alternativas de existencia.[298]

La idea que se coagula en dicha afirmación me parece totalmente aclarada en la siguiente página cuando, interpretando

a Pietro Ameglio, hace coincidir la práctica del "Ya basta" de 1994 y el "Estamos hasta la madre" de 2011 con el movimiento #YoSoy132. Lo que desde mi perspectiva se vislumbra es una actualización del pasado que permite entender que la voz que llama a la resistencia no es sólo la práctica directa que el sistema capitalista genera contra los sujetos para volverlos desechables. La relación entre pertenencia y resistencia que articula la filósofa me parece que se concentra a describir el uso eficaz del llamado a la resistencia. Pues no es sólo la práctica de negación del sistema la que articula la resistencia, sino una historia condensada en dicha lucha. Pertenecer se convierte en el lugar donde se vive una historia que hace que los pueblos articulen su resistencia, así como también hace posible que otros puedan participar de ese llamado.

Para finalizar ¿por qué hacia la construcción del intelectual de izquierda? En la tan citada conferencia de Perú, Aguilar nos dice: "La filosofía es uno de los vehículos privilegiados (que nos permite escuchar los llamados) a través de los cuales somos sujetos".[299]

Ser filósofos nos invita a estar atentos a los llamados. A hacer de la experiencia de la escucha un acto en el que el vínculo con nuestra historia nos permita generar la lucha, la resistencia o el acompañamiento de ambos desde la teoría. En el Quinto Congreso Nacional Indígena que tuvo lugar en Chiapas se dijo:

> Nuevamente nos damos cuenta de la agudización del despojo y la represión que no ha parado en 524 años en que los poderosos iniciaron una guerra que tiene como fin exterminar a los que de la tierra somos y que como sus hijos no hemos permitido su destrucción y muerte para beneficiar a la ambición capitalista que no conoce fin, más que la destrucción misma. La resistencia por seguir construyendo la vida hoy se hace palabra, aprendizaje y acuerdos.[300]

Hasta aquí parece claro que recibimos un llamado desde la historia para acompañar a las resistencias como cuerpos teóricos de la resistencia. Como intelectuales, ser de izquierda no sería una opción, sino una práctica de escucha irrenunciable a la historia de despojo de la que somos parte. Así pues, en los dos días reunidos una historia nos convocó y es la historia de Mariflor Aguilar. Su historia a su vez nos convoca a reflexionar sobre las

convocaciones y permitirnos descubrir que, como bien lo piensa Althusser, hacer filosofía es continuar la lucha de clases en la teoría. Renunciar a nuestra historia resulta un acto imposible, puesto que ella funda nuestra posibilidad como intelectuales. Ya te lo decía alguna vez, querida Mariflor Aguilar, por más que uno quiera ver la tele y ser seducido por el mandato del capital, en el fondo uno nunca puede renunciar a su historia y a todas las convocaciones que nos llaman.

Fuentes consultadas

Aguilar Rivero, Mariflor, "Alteridad y crítica. Hermenéutica y posestructuralismo", en Coloquio Internacional "La filosofía y sus métodos. Naturaleza, diversidad, complementariedad e inconmensurabilidad", Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Lima, del 31 de agosto al 2 de septiembre de 2016.

___, *Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas,* Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) / Fontamara, México, 1998.

___, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer,* FFyL-UNAM, México, 2005.

___, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*, UNAM / Juan Pablos, México, 2013.

Quinto Congreso Nacional Indígena, "Que retiemble en sus centros la tierra", en *Enlace Zapatista*, 14 de octubre de 2016, consultado el 8 de octubre de 2017, en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/10/14/que-retiemble-en-sus-centros-la-tierra/>.

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

284 Mariflor Aguilar, “Alteridad y crítica. Hermenéutica y posestructuralismo”, en Coloquio Internacional “La filosofía y sus métodos. Naturaleza, diversidad, complementariedad e inconmensurabilidad”, Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Lima, del 31 de agosto al 2 de septiembre de 2016.

285 Mariflor Aguilar, *Teoría de la ideología*.

286 Mariflor Aguilar, *Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas*.

287 *Ibid*., p. 199.

288 *Ibid*., p. 205.

289 Mariflor Aguilar, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*.

290 Mariflor Aguilar, “Alteridad y crítica. Hermenéutica y posestructuralismo”, p. 2.

291 *Idem*.

292 *Idem*.

293 Y esto me parece una fuerte crítica a las filosofías de la subjetividad y el arte del gobierno sobre sí mismo.

294 Mariflor Aguilar, “Alteridad y crítica. Hermenéutica y posestructualismo”, p. 8.

295 *Ibid*., p. 9.

296 *Ibid*., p. 11.

297 Mariflor Aguilar, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*.

298 *Ibid*., p. 129.

299 Mariflor Aguilar, “Alteridad y crítica. Hermenéutica y posestructuralismo”, p. 8.

300 Quinto Congreso Nacional Indígena, “Que retiemble en sus centros la tierra”, en *Enlace Zapatista*, en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/10/14/que-retiemble-en-sus-centros-la-tierra/>.

LA TEORÍA CRÍTICA EN LA OBRA DE MARIFLOR AGUILAR[*]

Carlos Oliva Mendoza[**]

> […] el aporte inicial que se quiere hacer es sostener que el poder, por cruel, avasallante y aun como estado de excepción, no es —ni puede ser— absoluto y […] si esto es así, siempre habrá esos núcleos de fuerza vital que sobreviven en medio de pérdidas y dificultades, y que esas "sobrevivencias" son algo más que tomas de conciencia; son también […] nuevas formas de organización y […] son también instancias que transforman nuestras formas de comprender y de vivir.
>
> Mariflor Aguilar

I

La "crítica de la religión es la premisa de toda crítica",[301] escribió Marx en el contexto de sus estudios sobre la obra de Hegel. Quisiera entender esta frase no sólo como la crítica de la simbolización y jerarquización que establece un sistema religioso, sino como la crítica *prima* a un sistema que se encuentra estructurado en un despliegue de imágenes, metáforas, diagramas y flujos de orden y poder.

En este sentido, la crítica tendría como premisa el establecimiento de una codificación simbólica precisa —el hecho a criticar— en la que se detecta una supuesta equivalencia entre un mundo sensible o real y uno trascendente, un espacio imaginado más allá de los hechos sociales y materiales. Justo por esa premisa económica-religiosa, la búsqueda de la equivalencia entre los hechos y el orden, se establecería el símbolo. Lo simbólico referiría, permanentemente, a ese mundo que está más allá de lo real y que puede proponer una codificación del llamado mundo real o material. Estaría presupuesto, dentro de este sistema simbólico (religioso) que cualquier objeto arrojado, o acto

realizado en el mundo, tendría ya codificada una referencia a un hecho decisivo que le otorga identidad a lo mundano. Bajo esa premisa, quisiera estudiar cómo está configurado el discurso crítico en la obra de Mariflor Aguilar.

Ya en 1984, cuando publica su *Teoría de la ideología*, son claros los tres elementos que constituyen las herramientas centrales de su teoría crítica: el análisis del lenguaje, el trabajo concurrente sobre el campo psicoanalítico y psicológico, y los estudios sobre la conformación de las subjetividades. No creo, además, que esos elementos se hayan modificado a lo largo de su trabajo teórico, sino que se han sofisticado y han mutado constantemente su objeto inmediato de referencia.

En 1984 el objeto elegido fue la embrollada teoría de la ideología. Es interesante recordar brevemente con quién debate, porque esos actores han recobrado una inusitada vigencia en los primeros lustros del siglo XXI. En primer lugar, la fuente del discurso sobre la ideología está, para Mariflor Aguilar, en la obra temprana de Marx. Sumado a lo anterior, trabaja las interpretaciones de Lenin y, de forma central, las de Althusser. Un poco en la sombra, existe un debate con el marxismo mexicano y francés de los años sesenta y setenta. Los autores clave son Étienne Balibar y Sánchez Vázquez, y a mayor distancia están Luis Villoro, Julia Kristeva y Jacques Rancière.

Pero reconstruir esa polémica no es el objetivo de este trabajo, sino mostrar cómo ahí ya se encuentran las estrategias y vías del discurso crítico de Mariflor Aguilar y la pregunta, quizá fundamental, de su obra: ¿cómo salir de la configuración capitalista del mundo actual?

Al trabajar el concepto de ideología, Mariflor Aguilar regresa a Marx y fija los campos de estudio que he señalado. Al seguir a Althusser, indica, en primer lugar que la ideología es “un combate en el que se trata de modificar las fuentes generadoras de imágenes normativas de las prácticas diversas”[302] y no, en el sentido leninista, una malla de creencias y actos de lucha y confrontación de una clase frente a otra.

¿Cuáles son esas fuentes normativas? Esencialmente, el Estado y su despliegue social, tanto en la familia como en la constitución del yo y, siempre en referencia a Marx, en las estructuras nucleares del capitalismo industrial: la división del trabajo, la propiedad privada y la conversión de todo —iniciando con la fuerza de trabajo— en mercancía. En este entendido, es imposible la constitución de una clase frente a otra clase, pues siempre habrá una clase constituida en el poder, que necesita y usa las fuentes y fuerzas normativas: los parámetros estatales para operar. El horizonte es la subsunción de los restos de otras clases que no acaban por constituirse; o en situaciones extremas la eliminación, segregación o pleno control de clases que se han configurado más radicalmente, generalmente a partir de parámetros de raza o religión, y esto se hace desde un Estado de clase. Por esta razón, se da un paso atrás y se decide, es el caso de Aguilar siguiendo a Althusser, el estudio de la configuración imaginaria y factual de la constitución de una clase en relación a la normatividad del Estado.

El problema, como bien señala nuestra autora, no está resuelto en Althusser. Es evidente que la situación histórica del leninismo es muy diferente, y las tradiciones marxistas francesas y mexicanas que ella trabaja tampoco logran salir del campo aporético. La conclusión de Aguilar es que al correr el problema hacia el estudio de los aparatos ideológicos del Estado —y no de la solidificación moral de una clase— se abre la posibilidad de estudiar psicológica y políticamente la configuración imaginaria de la simbología de la realidad que opera en las sociedades capitalistas.

Sin embargo, y pese a la temprana y radical anotación que ella entiende y formula (sobre la similitud de las funciones ideológicas de un Estado con la inteligencia o intelectualidad universitaria, que contribuye de forma determinante a crear el imaginario fundamental para el Estado, la nación)[303] me parece que Mariflor Aguilar queda aún cercada por esas mismas funciones de lo que llama el aparato ideológico. Esto puede verse en dos hechos.

En primer lugar, señala que los "productos de la conciencia siempre adoptan la forma del lenguaje porque, por definición, la forma material de la conciencia es el *lenguaje*".[304] Si bien Aguilar se da cuenta de que esa simbolización es lingüística y semiótica, me parece que todavía, como la gran mayoría de las filosofías del siglo XX, la remite al hecho de la conciencia, esa palabra ya tan volátil que hoy sólo parece una ficción menor. En segundo lugar, indica que es "a través del registro de lo imaginario que se realizan las identificaciones (relaciones imaginarias) de los individuos con sus condiciones materiales de existencia".[305] Esto la lleva y la llevará a sus estudios psicológicos y subjetivos. El problema toral aquí es que son, de cierta forma, esas facultades invocadas por Kant, el entendimiento y la imaginación, las que continúan realizando la imaginación simbólica de lo que nunca acontecerá, esto es, lo que en las tradiciones lacanianas se entiende como "lo real". Para ser más preciso: los individuos generan relaciones imaginarias que no los terminan identificando con sus condiciones materiales, sino con la dinámica de simbolización vacía y equivalencial del capital.

Si mi hipótesis es correcta, que el discurso temprano de Mariflor Aguilar en el que trabaja el marxismo francés y mexicano sigue atado a la forma académica ideológica, esto haría comprensible que en los siguientes lustros haga un desplazamiento en el que se pone entre paréntesis el estudio del campo psicológico; profundice en el tema del lenguaje —de ahí su giro hacia la hermenéutica—; y se aboque a la comprensión de la subjetividad desde el estudio de las formas de alteridad y no, directamente, de construcción de la identidad.

II

En este contexto es que publica *Confrontación, crítica y hermenéutica*, en 1998, y *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, en 2005, y constituye dos elementos importantes para su trabajo hermenéutico. En primer lugar, indica la movilidad del significado; en segundo lugar, el papel

epistémico determinante del contexto. A partir de estos dos elementos, se llega a las siguientes conclusiones:

- para comprender la singularidad del tiempo histórico, todo proceso de interpretación consciente de un contexto particular necesita reconstruir históricamente una tradición, mover y hacer girar su significado;
- desde un contexto particular, al mismo tiempo que se realiza la reconstrucción señalada, ésta adquiere sentido desde los efectos de una tradición.

Si se observa con claridad, Mariflor Aguilar parece dejar atrás el debate sobre la ideología y desplazarse al estudio de una formación más compleja dentro del entramado social y comunitario: la tradición o las formas de transmisión autónomas o enajenadas del conocimiento y de las relaciones de poder.

En consecuencia con este desarrollo, Aguilar da dos pasos, enfrenta como un todo la posibilidad crítica a la forma hermenéutica y realiza una serie de señalamientos de carácter "crítico-hermenéutico" a la misma "teoría crítica contemporánea". Para este efecto, ella destaca, entre varios, un significado de crítica. La crítica sería, primordialmente, un acto de "emancipación práctica-teórica". Esto, se comentará, ha sido moneda corriente dentro de las tradiciones marxistas, en efecto, pero, específicamente, qué significa este manido y común enunciado dentro de la teoría de Aguilar.

En primer lugar, deben destacarse, dentro del discurso de Aguilar, dos elementos en tensión permanente que funcionan como los significados mínimos de la teoría crítica, por un lado, y de la hermenéutica, por el otro.

La crítica funciona bajo la premisa de la necesidad permanente e indeclinable de transformar la realidad. El mundo de "la utopía posible", escribe ella. La hermenéutica, en cambio, parte de la constitución de una sociedad como tradición, punto desde el que la autora imbrica dos preguntas permanentes en su trabajo:

¿cómo se forma una tradición? y ¿cómo se manifiesta la tradición en cuanto criterio de validez de la realidad presente?

En el camino, el tema que se ha desdibujado y sin el cual el discurso crítico moderno no puede desplegar toda su fuerza es el de la acumulación de capital, esto es: la usurpación de la actividad subjetiva por el mismo capital. Mariflor Aguilar señala el campo utópico del discurso crítico pero descuida sus funciones de deconstrucción. Lo central muchas veces, para el discurso crítico, no es la alternativa utópica o emancipadora, sino la denuncia y análisis de cómo la socialidad, atada al principio de acumulación, elimina las posibilidades de transformación de lo individual, social, humano y natural. Este tema volverá a aparecer en los últimos trabajos de Aguilar.

Por el contrario, su atención se fija en elaborar una sistematización de su propuesta hermenéutica. En su libro *Diálogo y alteridad*, los elementos centrales de este *organum* hermenéutico son los siguientes:

- la llamada "racionalidad dialógica"; ella considera un problema central el fenómeno dialógico y lo convierte en la única posibilidad de romper con los ámbitos monadológicos y solipsistas de la modernidad;
- el acontecimiento de sentido que implica una acción de apertura, "La apertura ayuda a pensar la construcción del conocimiento en condiciones no paradigmáticas", escribe;
- la teoría del escuchar, desde donde recalibra y recodificar el problema de la identidad y de las subjetividades a partir de un condicionante fundamental: "El oír antecede al hablar";
- la postulación de una dialéctica constituyente de "la condición de alteridad".

Ésta es la aportación más relevante y compleja que hace la pensadora mexicana en aquel libro, porque desde esa categoría reconfigurará la trama de comprensión del mundo. A la misma usanza del genio cartesiano, la filósofa mexicana se guía por la retórica de la duda:

> ¿Pero qué es "llenar de contenido" un *horizonte de interpretación*? ¿Cuáles son los aspectos que incluye o debe de incluir un texto para ser considerado un "diálogo vivo"? Desde nuestro punto de vista "llenar de contenido un horizonte de interpretación" consiste en la construcción de la alteridad mediante el proceso dialógico.[306]

A partir de los cuatro puntos señalados, la filósofa puede ofrecer un sistema esencial y un desarrollo metodológico del campo hermenéutico:

> El proceso de la comprensión incluye al menos tres momentos: primero la exigencia de una mirada autorreflexiva [...] es lo que he denominado *condición de alteridad*; segundo, la exigencia hermenéutica de "dialogar" con el otro [...] y tercero, los efectos que sobre mi propio horizonte tiene el contraste entre ambos horizontes.[307]

De una forma muy sorprendente, regresa el aspecto deconstructivo del discurso crítico; de hecho, Aguilar supedita la hermenéutica al campo crítico, entendido como una deconstrucción subjetiva que, al llevarse a cabo, da identidad a las propias prácticas del sujeto. Como ella señala, la condición de alteridad es una exigencia autorreflexiva y, posteriormente, de reconocerse, atravesando el diálogo real y material. Esto la colocaría dentro de las teorías más formalistas del discurso crítico; sin embargo, hay una cuña moral y universal que asegura el sentido —pensado incluso como precomprensión— y que emana de su trabajo hermenéutico. Se trata de un campo moral porque el diálogo es una exigencia política y ética para el desarrollo de las subjetividades y tiene efectos directos sobre ese campo subjetivo. Quien rechaza el diálogo perdería la oportunidad del desarrollo político, ético y moral de su propia subjetividad. La salida, de quien rechaza por principio el diálogo, podemos presuponer, sería la violencia traumática y traumatizada.

En este contexto, no es casual un firme regreso a las escuelas psicológicas y psicoanalíticas, con el fin de estudiar las deconstrucciones subjetivas a través de las representaciones alternas. En este entramado es que Aguilar narra el desarrollo de la interpretación desde lo otro, lo alterno y lo ajeno,

> precisamente lo que la *condición de alteridad* exige es que el intérprete se ubique lo mejor posible en su horizonte de interpretación para que pueda surgir la diferencia con el otro/la otra, siendo así que aunque el intérprete tiene que escuchar lo que el texto tiene que decir, no deja de hacer valer su propia perspectiva.[308]

III

Podríamos concluir, hasta aquí (y para provocar a la ortodoxia marxista), que a estas alturas el problema sobre la ideología tiene poco qué aportar. Ella estudia otra cosa, una serie de relaciones complejas, donde operan procesos tradicionales de identidad y socialidad, frente a permanentes deconstrucciones y representaciones subjetivas. Todo lo cual, para la teoría crítica de Aguilar, sigue gravitando dentro del estudio de la conciencia y el lenguaje, con amplios desarrollos hermenéuticos, manifestaciones psicológicas y los procesos prácticos, políticos y teóricos, de la subjetividad.

Casi puede uno decir que, frente a ese andamiaje alcanzado, es natural el regreso al problema del capitalismo y de las alternativas a la socialidad vigente que impone el capital, mucho más allá del discurso académico estatal que gusta de trabajar conceptos exógenos a la práctica social, como el de la ideología de clase. Este trabajo es pleno en el libro de 2013, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*.

Formalmente, el libro desarrolla con suma claridad un eje argumental que confronta las representaciones del individuo nómada y del individuo sedentario, para ir mostrando la evanescencia de la comunidad, en ambas representaciones, dentro del mundo capitalista. Pero lo más importante es un poderoso regreso a Marx a través de diversos autores y autoras. Estas identidades, como ya lo intuye desde su texto sobre la teoría de la ideología, sólo operan en referencia al sistema mercantil, a su pleno desarrollo, deformación o represión —como sucede en el Estado latinoamericano—. De ahí que antes del mundo de la conciencia, e incluso del lenguaje hermenéutico o la subjetivación simbólica, las identidades tienen que ver centralmente con las formas del trabajo —o de la eliminación del trabajo en la actualidad—, las formas de propiedad —ya sea a través del monopolio de la tierra o de la tecnología—, y las novedosas constituciones de la mercancía y su relación con la terrenalidad y la materia. En este contexto es que el trabajo de Aguilar sobre la

mercancía nómada, esta mercancía virtual, desterritorializada y cruel que guía el mundo social del capitalismo actual, es luminoso y esclarecedor.

La autora concluye en su texto que las nociones de nomadismo o pertenencia no son excluyentes y, por lo tanto, en ambas debe estudiarse el problema de la identidad, de la confrontación y de la resistencia que acontece tanto en el nomadismo como en las formas prioritariamente sedentarias. Dentro de este espectro, el libro no sólo es claro y preciso, sino que, a la vez, resulta una obra de notable erudición que refleja un dominio sorprendente del campo de investigación de la filosofía social, cultural y política actual. El trabajo es una obra que coloca en el debate contemporáneo una propuesta específica y poderosa, que consiste en formar una teoría crítica a partir de dos mundos mercantiles en disputa, el de la diáspora, la migración y el nomadismo; frente a los mundos que trabajan con una mercancía sedentaria que resiste al proceso de monetarización, virtualización y despojo de la tierra. Logra así Mariflor Aguilar una teoría crítica que no sólo decodifica el papel que guarda el Estado como centro simbólico, y apunta hacia la decodificación de los sistemas nacionales, sino que, más importante aún, vuelve a resituar las formas fetichizadas contemporáneas de un sistema mercantil que ya no es sólo brutal y barbárico en sus políticas de acumulación, sino que ahora es indiferente frente a la degradación y consunción de la vida que provoca; porque, en cierto sentido, ese mismo sistema camina, con sus mercancías nómadas de vanguardia, hacia el fin de su ideograma.

Fuentes consultadas

Aguilar Rivero, Mariflor, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer,* Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2005.

___, *Teoría de la ideología*, FFyL-UNAM, 1984.

Marx, Carlos, “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de

Hegel. Introducción", en Carlos Marx, *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

[*] Este artículo fue realizado en el marco de los proyectos "Teoría crítica en la filosofía mexicana" (los casos de Mariflor Aguilar, Bolívar Echeverría y Adolfo Sánchez Vázquez) (PAPIIT IN40391716) y "Cine mexicano y filosofía" (PAPIME 400616).

[**] Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

[301] Carlos Marx, "En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción", en Carlos Marx, *Escritos de juventud*, p. 491.

[302] Mariflor Aguilar, *Teoría de la ideología*, p. 6.

[303] *Idem*.

[304] *Ibid.,* p. 17 (las cursivas son de la autora).

[305] *Ibid.,* p. 67.

[306] Mariflor Aguilar, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer,* p. 60 (las cursivas son de la autora).

[307] *Ibid.,* p. 117 (las cursivas son de la autora).

[308] *Ibid.,* p. 101 (las cursivas son de la autora).

CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES Y PROCESOS DE RESISTENCIA

MARIFLOR AGUILAR: RESISTIR ES CONSTRUIR, HACIA UNA EPISTEMOLOGÍA

Pietro Maria Francesco Ameglio Patella[*]

5 de diciembre de 2016

Agradezco esta invitación que me alegra, porque soy deudor de la doctora Mariflor Aguilar en nuestra facultad: su ánimo contagioso y de lucha contra la impunidad siempre me ha unido a ella, he apreciado su capacidad de enfrentar al poder ante las injusticias, su paciencia, su esperanza, y también he valorado que es alguien intelectual y moralmente valiente. No sólo la he visto enfrentar a la autoridad con discursos sino también físicamente, con su cuerpo, poniéndose enfrente. Gracias a ella, cuando estaba en la Secretaría Académica, a la maestra Mónica Hernández Rejón y a otras valiosas personas, se pudieron construir una Cátedra Extraordinaria —"Henry David Thoreau" y "Maestros del Exilio Español"— y un curso acerca de Gandhi, la cultura de la paz y la resistencia civil no violenta en la facultad, hace ya casi 10 años. La idea de que esta cultura, en palabras de Gandhi, "antigua como las montañas", pudiera tener un espacio en la facultad nos parecía importante, uniéndola con los temas mexicanos de la autonomía y el zapatismo. Creo además que en estos largos años muchos estudiantes han confirmado el acierto de esta decisión, así como la determinación que le siguió con la creación de otra cátedra acerca de la "Desobediencia debida a las órdenes inhumanas", que complementa la cultura gandhiana y la resistencia civil con este postulado ético-moral del epistemólogo argentino Juan Carlos Marín.[309] Como he dicho varias veces a las estudiantes de Desarrollo y Gestión Interculturales (DyGI) en estos años pasados: "tienen una coordinadora de lujo, aprovéchenla".

Actualmente, incluso compartimos, con otros maestros y estudiantes de la facultad, un equipo que ha intentado construir algunas precondiciones de diálogo, hacia una posible mediación, entre la comunidad universitaria de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y los grupos que están ocupando el auditorio Che Guevara-Justo Sierra, de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL). Se trata de una tarea tal vez más utópica que real en lo inmediato, por la enorme polarización y enfrentamientos que ha habido en ese espacio por más de 16 años, pero que tiene por objetivo central evitar cualquier forma de acción represiva hacia los ocupantes y buscar mecanismos que permitan un uso compartido y plural del espacio, sin perder la esencia de un lugar que difunda el pensamiento crítico y de compromiso social con los más vulnerables.

El título de esta presentación responde a un libro de Mariflor que se llama *Resistir es construir*, con el subtítulo de *Movilidades y pertenencias*.[310] Hablar de este libro es, un poco, para mí, como resumir las búsquedas y formas de lucha de ella en todos sus espacios de acción y reflexión. Confieso que este título une un par de obsesiones de mi vida, un par de culturas: la de la de resistencia y la de la construcción de conocimiento; por ello también he usado el texto como referencia en varios espacios, incluso recientemente en un libro de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM que se llama *Léxico de la vida social*, donde me tocó el apartado de la "resistencia".

Cuando estaba buscando su libro sobre *Depredación: ciudades rurales, comunidades intervenidas y espacios en conflicto*,[311] en la biblioteca de DyGI, para llevarlo a un evento en Ecuador, me llevé una sorpresa muy grande al encontrar este otro libro, que une, como decía, dos grandes culturas. En parte hasta me provocó también algo de envidia, ver que existiera un libro con este título. Para esta presentación volví a releer partes y veo también la gran actualidad que tiene en el México de hoy, particularmente en la lucha magisterial de la CNTE, donde me ha tocado estar en la Comisión Nacional de Mediación. He podido constatar en estos meses, desde junio hasta hoy, fin de noviembre, cómo resistir

puede construir o destruir, depende de la escala y la medida del adversario que también a su modo resiste; cuando se estira de más la cuerda ese resistir puede llevar a la autodestrucción.

Creo que este libro es también un poco autobiográfico en relación a Mariflor. Ella misma, en más de una ocasión, lo pone como una reivindicación de sus propias luchas sociales que son el feminismo, las autonomías indígenas, la resistencia a las mineras, a las ciudades rurales. En el libro, la autora "reivindica su pertenencia a la cultura de la resistencia", busca "dar señales de ánimo en medio del desastre... resistir a la inevitabilidad del desastre",[312] donde "apoyar la resistencia es obligatorio en el caso de nuestro México".[313] Lo único que no suscribiría plenamente es la idea de Mariflor, tal vez un poco pesimista por el momento en que lo escribió, aunque podría aplicarse en parte aún más hoy, respecto a la (casi) inevitabilidad del "desastre", pues creo que siempre que haya la posibilidad de mayor reflexión, la resistencia puede aumentar el conocimiento, y así en algo también la esperanza y las acciones de lucha que conlleva. En ese sentido, este libro busca construir una esperanza y no tanto construir una ilusión y una huida.

Más adelante, especificando su epistemología, puntualiza cómo primero fue la acción y luego la reflexión: "apoyo al feminismo en forma inconsciente y práctica desde los inicios de mi vida activa". Así, este texto es un poco un reflejo de su proceso de toma de conciencia de esta acción inicial.

Mariflor Aguilar cita como concepto importante el "estado de excepción" de Giorgio Agamben, con el *homo sacer* como paradigma de la vulnerabilidad y fragilidad social en que vivimos hoy en México, ante el Estado delictivo y violento asociado al poder del delito organizado. A la vez, el libro es un intento por no dejarse avasallar por la forma de "poder y de violencia absoluta del Estado", pues siempre existe alguna forma de resistencia en "otro lugar", según Foucault.

Al inicio y al final, Mariflor plantea genéricamente escalas de una primera conceptualización de la resistencia, que en parte es el objetivo del libro: el primer tipo sería la resistencia a

agresiones del poder; el segundo sería trascender eso y transmitir un "modo de ser" de lo que se llamaría "resistencia creadora";[314] un tercer tipo sería la resistencia como un "movimiento emancipatorio" de los grupos marginados; y el cuarto tipo sería apoyar y reproducir las resistencias.[315] Esto último creo que es parte de la tarea que precisamente hace el libro al apoyar las resistencias. Más adelante la autora ahonda en el tema y elabora distintas interpretaciones sobre la resistencia.

El primer tipo de resistencia sería la articulada al poder, citando a Foucault: "donde hay poder hay resistencia", esa resistencia es dispersa y no está centralizada, por ello existe un "enjambre de resistencias no centralizadas".[316] Otro tipo de resistencia que se describe se basa en la "multitud para combatir al imperio", como sostienen Michael Hardt y Toni Negri. A su vez, Slavoj Žižek critica esta interpretación porque "esa multitud no puede tomar el poder".[317] Al tercer tipo de resistencia, que describe muy bien Mariflor, lo llama "resistencia desde el dolor (del exilio)" y corresponde al filósofo uruguayo Carlos Pereda, planteándola como la única forma de no aceptar la derrota (Juan Gelman), desde el coraje, la rabia y la valentía.

Luego, se nos plantea un cuarto tipo del resistir como "rendición" (Žižek), referido a los movimientos sociales que, según el filósofo esloveno, resisten al orden social sin pretender cambiarlo; Žižek critica a los manifestantes contra la guerra, a la tercera vía de izquierda, incluso se pregunta si en esta categoría cabría el zapatismo y lo compara con la idea de "alma bella" de Hegel: una posición purista que "salva su alma", pero critica aquello de lo que se alimenta esa alma. Según Žižek, esas protestas "santifican al *statu quo*" y también "legitiman al poder".[318]

Un último tipo de resistencia que nos presenta Mariflor consiste en la respuesta que Chris Harman da a Žižek, en la que reflexiona que el éxito de un movimiento de protesta social no está sólo en lograr sus objetivos, sino que es importante "el despertar de la conciencia crítica y encontrar nuevas formas de

organización";[319] se privilegia el proceso sobre el "resultado final".[320]

En la parte conclusiva, Mariflor Aguilar profundiza su reflexión, planteando otra relación, la que existe entre resistencia y deshumanización, a mayor deshumanización menor capacidad de resistencia. Así, citando de nuevo a Foucault, retoma la idea de que "donde hay poder hay resistencia", advirtiendo los casos en los que la resistencia no opera como, por ejemplo, en un régimen de esclavitud, donde deja de haber relacionamientos de poder pues "los hombres están encadenados [y] la libertad debe existir para que el poder pueda ser ejercido".[321]

Igualmente se nos plantea, citando a Étienne Balibar, que la "violencia excesiva" o la "crueldad sin límite" paraliza la acción, "no existe ninguna posibilidad para las víctimas de pensarse y representarse en nadie como sujetos políticos".[322] Esta reflexión resulta muy pertinente para la actual situación de guerra de exterminio masivo y selectivo en México, donde, ante el horror y brutalidad de más de 32 mil desaparecidos y más de 105 mil muertos, los familiares de las víctimas han logrado transformar la curva creciente de la deshumanización en una gran fuerza de lucha para buscar esos cuerpos, la verdad, la justicia y la reparación.

Finalmente, Mariflor nos desafía con una pregunta clave: ¿hasta dónde es posible resistir en el México actual? Y en ese sentido parecería que sólo las luchas locales son efectivas, sin embargo, la actual resistencia de los maestros y maestras de la CNTE contra la muy mal llamada Reforma Educativa ha planteado concretamente la posibilidad de una lucha nacional por la educación pública y gratuita, desde la desobediencia civil y la no cooperación. En las mismas Jornadas Refléctere en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, de las que Mariflor ha sido impulsora y fundadora, vemos cómo un grupo de maestros y maestras de la facultad, junto a estudiantes, se ha planteado realizar sus clases —dentro de lo que son las resistencias civiles a nivel nacional— a partir de un eje de reflexión en torno a la "acción genocida" de Iguala del 26-27 de septiembre de 2014, y

todos los temas que de ella se derivan. Se trata sí de una lucha local, pero con una dimensión nacional en el terreno académico y el de la acción, de una parte de la "reserva moral" del país, pues no se debe normalizar ese nivel de violencia —algo altamente inhumano— e impunidad oficial, el lema de la no cooperación sería aquí que "no se puede dar clases como si no pasara nada". Creo que es en ese sentido que Mariflor Aguilar, como decíamos, plantea la relación entre resistencia y deshumanización, y, así, a partir de sus reflexiones y propuestas nos ayuda a enfrentar intelectual, epistémica y moralmente un orden social autoritario y violento como el del México actual.

Fuentes consultadas

Aguilar Rivero, Mariflor, *Depredación: ciudades rurales, comunidades intervenidas y espacios en conflicto*, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) / Juan Pablos, México, 2013.

___, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*, FFyL-UNAM / Juan Pablos, México, 2013.

Piaget, Jean, *La toma de conciencia*, Morata, Madrid, 1981.

[*] Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

[309] En la Declaración Final del XXII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, se impulsó este postulado, a instancias del Dr. Marín: "Postulamos así la urgencia de colaborar en la construcción de un juicio moral que haga posible las rupturas con las formas de obediencia acrítica a la autoridad, haciendo observable y promoviendo la desobediencia debida a toda orden de inhumanidad".

[310]Mariflor Aguilar, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*·

[311] Mariflor Aguilar, *Depredación: ciudades rurales, comunidades intervenidas y espacios en conflicto*.

[312] Mariflor Aguilar, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias, op. cit.*, p. 139.

[313] *Ibid.,* p. 126.

[314] *Ibid.,* p. 11.

[315] *Idem*.

[316] *Ibid.,* pp. 107-108.

[317] *Ibid.,* p. 104.

[318] *Ibid.,* p. 107.

[319] *Ibid.,* p. 107.

[320] En las "Conclusiones" de *La toma de conciencia*, Jean Piaget describe este proceso como la diferencia entre "pensamiento central" y "pensamiento periférico".

[321] Mariflor Aguilar, *Resistir es construir, op. cit*., p. 108.

[322] *Ibid.,* p. 112.

RESISTIR NO ES TODAVÍA RECOMENZAR

Carlos Pereda[*]

I

Perder, resistir, recomenzar son tres experiencias y modos de actuar que articulan cada vida humana. Tiendo a creer que se tratan de experiencias y acciones decisivas, que conforman nuestros haceres y deshaceres según la manera cómo se lleven a cabo esas experiencias y acciones. Porque éstas, en lo privado y en lo público, nos articulan de hecho y, también, normativamente tanto de manera moral como política. De ahí que convenga tener presente un imperativo de perder, resistir, recomenzar en tanto "imperativo de vida" y, así, como respuesta a la pregunta: ¿qué debo hacer?

¿Por qué? Según el modo en que hagamos nuestro perder, nuestro resistir, nuestro recomenzar responderemos a esa pregunta de manera diferente; en general, nos haremos a nosotros mismos, y con nosotros, haremos a las circunstancias por las que atravesamos de manera diferente. ¿Cómo es esto? Constantemente estamos perdiendo años, posibilidades, expectativas; cada día, con cada elección perdemos todo lo no elegido, que a veces al examinarlo en el recuerdo pesa, e incluso alucina. No cabe duda: de una u otra forma es innegable que hacemos las pérdidas. Y, notoriamente, también hacemos las resistencias: resistimos en lo privado y en lo público a esto y aquello, por ejemplo, a una pareja, a un jefe inmediato, a programas, a un gobierno, y resistimos con buenas y malas razones. También con buenas y malas razones hacemos o, al menos, planeamos recomenzar, aunque a menudo ni siquiera lo sospechemos.

Doy un salto. Internándome en ese laberinto que suele denominarse "ontología del presente" (laberinto porque cada

presente no es menos sino más opaco y enredado que el pasado o el futuro), me arriesgo a un diagnóstico. Es un diagnóstico algo salvaje pero que solemos escuchar a menudo con nostalgia: en la *Belle Époque* del final dorado de los años sesenta y durante los años setenta del siglo XX, en lo que llamé el "imperativo de vida", la experiencia más básica y el modo de actuar más atendido y hasta acariciado con entusiasmo por muchos jóvenes fue el recomenzar. "¡La imaginación al poder!" era el lema de aquellos esperanzadores o ilusos años. A partir de los años noventa del pasado siglo se ha vuelto raro escuchar palabras como "recomenzar", "imaginación" o incluso "futuro". En su lugar, no se deja de escudriñar el pasado y encontrar en cada uno de los recovecos de la memoria sucesivos fracasos sociales que, poco a poco, han convertido palabras como "recomenzar" y, por supuesto, "esperanza", casi en un tema para la risa y la burla. De esa manera, se ha impuesto una alternativa rotunda: frente al acoso de tanta pérdida ya sólo cabe volverse un profesional del victimismo y la queja, o bien resistir. Sin embargo, ¿es inevitable concluir de esta manera? Más todavía, ¿es moral y políticamente admisible hacerlo?

II

En su combativo y no pocas veces agudo libro, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*,[323] Mariflor Aguilar ligeramente se irrita que tanto yo como Slavoj Žižek tengamos reparos, e incluso no consideremos como se merece, a la acción de resistir. Confesarse aligera el alma. Confieso que me causó estupor que me agruparan junto con Žižek. La causa del estupor no se debió tanto a que Žižek es un arriesgado afirmador de proclamas extremas, rotundas y escandalosas y yo un tenue insinuador de observaciones menores, demasiado matizadas y que no provocan probablemente a nadie. Más bien, el estupor surgió al estar frente a un grupo formado tanto por un pensador

discutido internacionalmente como por una voz de estas "desoladas repúblicas" —el adjetivo es de José Martí—. Llamaré al hecho mismo de producir esta agrupación, entre lo central y hasta de moda y lo decididamente marginal, "la lección formal" o, si se prefiere, el "gesto decolonial" de Mariflor Aguilar. Un gesto más raro de lo que podría suponerse y que construye puentes comunitarios y hasta pinta un cartel que señala: no sólo vale la pena escuchar y discutir con voces lejanas y publicitadas sino que también urge hacerlo con las más cercanas y desconocidas. Todas las voces, las voces, pues, una consigna que puede evitar que sucumbamos a esos ansiosos vicios coloniales, el "fervor sucursalero" o el "afán de novedades" (de novedades extranjeras, por supuesto).

Pero vayamos ya a discutir un poco la lección material de Aguilar. Doy un paso atrás. En mi libro *Los aprendizajes del exilio*[324] no sólo intenté examinar ciertas situaciones características de muchos exilios en la Antigüedad y, sobre todo, en el presente sino, a la vez, atender al exilio como un tipo de situaciones lleno de dificultades morales, legales y políticas, además de vivencias de particular intensidad —no pocas veces de particular angustia y locas esperanzas—. Por eso mismo, este tipo de situaciones puede ayudar a descubrir, y subrayar, algunos problemas generales de la vida humana. En ese libro, al terminar de discutir un poco cada una de las fases del imperativo de vida ya postulado, se concluye: hay un tiempo para perder, resistir, recomenzar y un tiempo para romper con las pérdidas, con el resistir, con el recomenzar. ¿Por qué? Atendamos un poco al resistir. Respecto de estas acciones se introduce explícitamente la consigna: "Hay un tiempo para resistir y hay un tiempo para romper tanto con la situación que se resiste como con el mismo resistir". Para apoyar esta consigna, me demoro en dos ejemplos en los que se resiste con buenas razones, uno de la esfera privada y otro de la esfera pública. (Cuidado: no supongo que hay una

delimitación precisa entre ambas esferas, más bien, éstas designan los polos de un continuo.)

Mi primer ejemplo es el de un matrimonio en donde la mujer se siente reprimida e incluso despreciada por su marido y resiste tal vez aduciendo razones como el bienestar de sus hijos, tal vez por razones económicas, tal vez mezclando esas razones con antiguas cargas afectivas y hasta aplastándose con culpas inmerecidas. Sin embargo, acaso en algún momento esa mujer maltratada reflexiona que no sólo ya fue suficiente con la resistencia, sino que no quiere vivir más dependiendo de los deseos, las creencias y las emociones que implica resistir. Como la Nora de *Casa de muñecas*, la mujer maltratada de este primer ejemplo considera que es necesario dar un portazo e irse: a buscar otras experiencias, a hacerse de otra manera. Esta mujer elige, pues, con buenas razones no resistir más sino recomenzar su vida.

Mi segundo ejemplo regresa a situaciones en torno a un exilio. Supongamos que un grupo numeroso de exiliados ya más o menos seguro en otro país no hace más que vivir pensando en su antigua tierra: vive de las noticias que le llegan de muy lejos, organiza en el exilio grupos y hasta partidos políticos de resistencia, espera con ansias el fin de la dictadura que lo ha exiliado. Sin embargo, el tiempo pasa, pasa… Así, los que quedaron en su antigua patria comenzaron a hacer otra historia que poco o nada tiene ya que ver con ellos. (La España de los últimos años del franquismo, e incluso la España de la llamada "transición", tiene poco o nada que ver con lo que soñaron los republicanos españoles exiliados en México; algo análogo puede señalarse de la Argentina, Uruguay y Chile posterior a las sangrientas dictaduras de los años setenta, y de los desencuentros que se multiplicaron al regreso de muchos exiliados.) La lección es general: quienes están sólo pendientes de lo que sucede en otra parte se vuelven ciudadanos de ninguna parte: poco a poco se convierten en fantasmas que sólo discuten política de fantasmas con fantasmas políticos. De esta manera, a diferencia, de la valiente mujer de mi primer ejemplo que dio el portazo y dejó de resistir para poder recomenzar, los exiliados de este segundo ejemplo, por no dejar de resistir, permanecieron

dependientes de los deseos, creencias y emociones que implica cierta resistencia y se impidieron cualquier recomenzar.

Se objetará: en ambos ejemplos hay, por decirlo así, un afuera —incluso un afuera radical— de la situación que se resiste. (Ahí están tanto la existencia fuera de un matrimonio represor como las posibles jornadas en la nueva tierra de acogida). No obstante, no existe ese "afuera radical" cuando se resisten abusos y corrupciones en el propio país, en la propia tierra. Sospecho que esta objeción descansa en un error. Tal vez incluso en las peores circunstancias, hay al menos dos modos de resistir: simplemente resistir o resistir acompañando a ese resistir al menos con vagos planes de algún recomenzar. Más todavía, quizá todo resistir degenere cuando no vislumbra opciones: un más allá del resistir. Por otra parte, algo análogo también sucede con las experiencias y acciones de perder y de recomenzar.

Después de discutir algunas de estas reflexiones en *Los aprendizajes del exilio*, Mariflor Aguilar señala, un poco alarmada:

> Otra postura que tampoco le concede valor a la *resistencia* está planteada desde una perspectiva completamente diferente. Es la que sostiene el filósofo esloveno […] Žižek, quien considera que los movimientos sociales que solamente *resisten* las condiciones del orden establecido sin pretender cambiarlas, han claudicado de antemano; para él "*resistir es rendición*".[325]

Discrepo con el párrafo anterior. Afirmar que hay "Otra postura que tampoco le concede valor a la *resistencia*" es, creo, un malentendido. Tanto yo, como según entiendo Žižek, le concedemos mucho valor —inmenso e imprescindible valor— al conjunto heterogéneo de acciones que construyen no pocos modos de resistir. No obstante, esto no impide que también les pensemos sus límites, tanto respecto de las acciones individuales —como felizmente lo hace la mujer maltratada de mi primer ejemplo— como de los "movimientos sociales que solamente *resisten*". Una vez más, el adverbio "solamente" hace aquí toda la diferencia. En el imperativo de vida, en el imperativo de saber perder, de saber resistir, de saber recomenzar, el olvido de cualquiera de esos

saberes, se paga. Y se paga no sólo con dolor y amargura, sino también con fracaso.

III

En el último capítulo de su libro *Reconstruir es construir*, Mariflor Aguilar concluye con un fragmento de la primera carta del subcomandante Marcos a Luis Villoro. Esa correspondencia —¿inesperada?— entre el zapatista más célebre y el filósofo más reconocido por la academia y que, de seguro, más importa del siglo XX en México, se incluye como segunda parte de un libro póstumo de Villoro. Sin embargo, el título de ese libro no es *La resistencia* sino *La alternativa*.[326] Por otra parte, apenas se comienza a leer nos damos cuenta de que todo el libro es un alegato de Villoro en favor de un recomenzar —incluso en el orden de la legalidad más estricta— escuchando la pluralidad de voces que conforman México. En particular, se trata de recomenzar escuchando las voces de todas y todos los excluidos. Pero fundamentalmente, si se quiere recomenzar de verdad, hay que recomenzar escuchando, precisa Villoro, las voces de los excluidos más antiguos que todavía son los más miserables: las voces constantemente desatendidas, cuando no reprimidas o masacradas, de los pueblos indígenas.

IV

Todas las voces, las voces, pues, o no es posible ningún recomenzar que tarde o temprano no acabe en una política de fachada, en una política del resentimiento o en una política del terror. Repito: todas las voces, las voces, porque entre otras razones como advirtió Cortázar, todos los fuegos, el fuego.

Fuentes consultadas

Aguilar Rivero, Mariflor, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias,* Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)-Universidad Nacional Autónoma de México / Juan Pablos, México, 2013.

Pereda, Carlos, *Los aprendizajes del exilio*, Siglo XXI, México, 2008.

Villoro, Luis, *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio. Incluye correspondencia con el Subcomandante Marcos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2015.

[*] Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México.

[323] Mariflor Aguilar, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias.*

[324] Carlos Pereda, *Los aprendizajes del exilio*.

[325] Mariflor Aguilar, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*, *op. cit.*, p. 99.

[326] Luis Villoro, *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio. Incluye correspondencia con el Subcomandante Marcos.*

VIOLENCIA EPISTÉMICA, VIOLENCIA IDENTITARIA: MOVILIDAD Y PERTENENCIA EN *DEAR WENDY* DE THOMAS VINTERBERG Y LARS VON TRIER

Mónica Hernández Rejón[*]

Introducción

Dear Wendy (2004) es la historia de un grupo de adolescentes solitarios congregados en torno a un paradójico interés por las armas y el pacifismo. Desarrollada en el pueblo minero de Estherslope, al sur de Estados Unidos, la película se centra en la relación entre Dickie, protagonista y narrador de la acción, y su pequeño revólver, Wendy. Siguiendo la estructura clásica del género al que responde, el wéstern, la trama es conducida por el conflicto entre el héroe y las fuerzas antagónicas de un sistema excluyente representado por la comunidad, el Estado y sus fuerzas armadas.

Su recepción como un producto fallido de la postura anti-estadounidense que su guionista, Lars von Trier, hubiera hecho evidente un año antes con *Dogville* (2003), ha estado ligada al rechazo prácticamente unánime de la crítica internacional.[327] Argumentos formales tan legítimos como la falta de credibilidad de la trama y tan cuestionables como la imposibilidad de von Trier de comprender Estados Unidos, por nunca haber estado ahí, son algunos de los puntos considerados por los críticos para descartar el valor de la obra. Si bien esta última interpretación no es del todo cuestionable,[328] ésta no es, por supuesto, la única posible línea de discusión que la película propone.

Es precisamente a partir de esta idea que propongo en el presente texto explorar las potenciales discusiones que *Dear Wendy* ofrece. Mi objetivo es cuestionar los supuestos y tradiciones en los que se fundamenta su lectura unívoca como

una crítica a la sociedad estadounidense contemporánea. Pero lejos de elaborar una defensa de la que es, por mucho, una de las producciones más débiles tanto del guionista como del director, mi propósito es evidenciar las normatividades hegemónicas que sostienen la interpretación de la obra en concordancia directa con las supuestas intenciones de sus autores. Mi argumento es, por un lado, que la película plantea una serie de discusiones en torno a la identidad, la pertenencia y la violencia que superan los límites establecidos didácticamente en la producción; y, por otro, que dichas discusiones han quedado ocultas bajo el manto de invisibilidad atribuida a la identidad del guionista y el director, dada su condición de cineastas, hombres, blancos, heterosexuales, cisgénero, funcionales, de clase media y daneses. Es decir, ¿a qué se debe y qué produce la omisión de las configuraciones identitarias de Vinterberg y von Trier como posibles variables productoras de sentido?, ¿qué sugiere dicha omisión con respecto a los marcos normativos en los que la película ha sido recibida y criticada?, ¿qué nos dice la película sobre la sociedad danesa contemporánea y sus propias formas de racismo, violencia y exclusión?, ¿qué nos dice sobre la identidad de sus autores al contextualizarlos en su correspondientes pertenencias étnicas, raciales, de género y clase?

Para explorar estas preguntas tomaré como base las ideas en torno a la identidad, la movilidad y la pertenencia propuestas por Mariflor Aguilar en su obra más reciente, así como algunos postulados de la teoría poscolonial y de la interseccionalidad. El texto está organizado en tres apartados: el primero está dedicado al análisis discursivo y formal de la película; el segundo, a la definición del marco teórico desde el que se desarrollará el análisis; y el tercero, a la elaboración de una lectura crítica de la obra en conexión con lo propuesto en los apartados anteriores.

Dear Wendy

Conducida por la nostálgica voz en *off* del protagonista que anticipa desde muy temprano la tragedia en la que la historia

concluirá, *Dear Wendy* sigue una sencilla línea narrativa: un adolescente solitario encuentra un objeto que de manera accidental lo une con otros sujetos, junto a los que formará una comunidad clandestina y enfrentará a las fuerzas opresivas de la sociedad, hasta el punto de ofrendar la vida como estrategia de empoderamiento y realización personal.

Desde la primera escena hasta la toma final, la película se desarrolla en una atmósfera gris, propia del pueblo minero en la que está ambientada. Los únicos destellos de color son el azul, blanco y rojo de la bandera nacional y la confederada, símbolo histórico del racismo estadounidense. Limitada al espacio de la plaza central, Electric Park, y de los sectores en desuso de la mina, la historia acontece en un microuniverso que involucra a un grupo de adolescentes blancos, sus armas, el alguacil del pueblo, el ansioso dueño del supermercado local, una anciana y su nieto, también adolescente. Estos últimos, los dos únicos personajes negros de la historia.

Dickie, es un protagonista arquetípico con cuyo crecimiento personal se traza el desarrollo del conflicto, es un adolescente retraído que vive con su padre en un pequeño departamento en la plaza. Descrito por su nana, Clarabelle, como demasiado débil e inteligente para trabajar en la mina como el resto de los hombres del pueblo, Dickie es ubicado desde el inicio en los márgenes del sistema: como un excluido en un pueblo donde las opciones de existencia y realización se limitan a los marcos de género y clase definidos por la minería. Tras un intento fallido por integrarse en este marco, Dickie es motivado por Clarabelle para participar en las actividades normales de su edad y, en ese contexto, compra un pequeño revólver
—aparentemente de juguete— como regalo de cumpleaños para Sebastian, el nieto de la anciana. Movido por el declarado desprecio por Sebastian, Dickie conserva el arma sin prestarle mayor atención.

Tras la muerte del padre y la renuncia de la ahora anciana Clarabelle, Dickie reencuentra el arma y comienza a portarla

como fuente de seguridad. La revelación de que el revólver no es un juguete sino un arma real lo lleva a formar a una inesperada alianza con Stevie, un adolescente tanto o más retraído que él, con el que comparte un interés obsesivo por las armas. Dicha alianza no sólo se fundamenta en la sensación de poder al portar las armas, sino por un declarado pacifismo y, particularmente, por el sentimiento de superioridad moral que la decisión de no activarlas les produce. La seguridad que da pie a una transformación radical en estos personajes, deviene en la creación de una nueva identidad colectiva. Una identidad que se delinea visualmente en contraste con la comunidad, representada por los siempre agrupados mineros, y con otros personajes, como el dueño del supermercado y Clarabelle, encarnación del miedo frente a invisibles pero amenazantes bandas de delincuentes.

Una vez identificados en el contradictorio proyecto pacifista, Dickie y Stevie comienzan una cruzada de salvación de otros que, como ellos, han sido socialmente excluidos. Como parte de este proceso, Huey, un chico sin piernas, Freddy, su ingenuo hermano menor, y Susan, una adolescente tímida, se enrolan en el grupo que más tarde denominarán los Dandies. Tras el establecimiento de un territorio propio en una sección abandonada de la mina, así como de una jerarquía organizacional que posiciona a Dickie como líder del grupo, los adolescentes construyen su identidad colectiva a través del estudio y otros rituales vinculados con las armas.

En el segundo giro argumental de la historia, el alguacil del pueblo asigna a Dickie la tarea de supervisar a Sebastian, ahora sujeto a libertad condicional tras haber disparado y matado a alguien. En uno de los momentos más cuestionados de la película, Dickie acepta la misión del alguacil motivado por el deseo mesiánico de probar su poder. O, en sus propias palabras, por la posibilidad de hacer de un asesino un pacifista. Pero, más allá de convertirse en un objeto pasivo del mesianismo de Dickie, Sebastian pone en cuestión la aparentemente lograda estabilidad identitaria del grupo. Jugando con los prejuicios vinculados con la masculinidad negra, el personaje se convierte en una amenaza sexual y da pie a las proyecciones de Dickie sobre la posibilidad

de perder el “amor” de Wendy.[329] “A las mujeres les gustarán las palabras pero se olvidan rápido de ellas. Quieren un poco de acción”, dice Sebastian a Dickie sembrando la inseguridad sobre su capacidad para mantener el arma, al mismo tiempo que cuestiona ante todos la romantización y fetichización de las armas. Frente a dicho cuestionamiento y al peligro de perder el respeto del grupo, Dickie propone un cambio de estrategia en su proyecto de salvación: la seguridad y el poder que las armas les han dado debe servir para ayudar a otros. Paradójicamente, por sugerencia de Sebastian, el grupo emprende su primera misión: ayudar a Clarabelle quien, recluida en su casa ante el terror de ser robada por las siempre invisibles bandas de criminales, no es capaz de cruzar Electric Park para visitar a su prima Cynthia. Los adolescentes emprenden la misión convencidos por las palabras de Dickie y el cada vez más fuerte sentido de pertenencia del territorio. La misión sale de control cuando Clarabelle cae a mitad del camino, entra en pánico y activa su propio revólver, oculto hasta ese momento en el bolso, para matar a un policía que intenta levantarla.

Tras huir, esconderse en la mina y descubrir la falsa disposición del alguacil para negociar la entrega de la anciana a cambio de la posibilidad de conservar sus armas, los adolescentes deciden enfrentar a la policía para concluir su misión. Finalmente, como es de esperarse en un *wéstern*, la historia alcanza su clímax en un tiroteo entre *Dandies* y policías en el que las armas son activadas, los adolescentes asesinados y el orden restablecido por las fuerzas del Estado.

Identidad, movilidad y pertenencia

Toda pertenencia implica un cierto grado de violencia. Esta idea, que Mariflor Aguilar ha desarrollado a lo largo de su obra con relación a las nociones de identidad, subjetividad y pertenencia, hace evidente las tensiones implícitas en todo proceso de construcción identitaria.

Como ya han advertido Judith Butler y Stuart Hall, la identidad es un proceso nunca completo que se constituye en las prácticas discursivas y de representación; es producto de la movilización e intersección de múltiples y contradictorias posiciones de subjetividad.[330] De acuerdo con Butler, las identidades están sujetas a oposiciones artificiales y asimétricas que tienen como función ocultar la falsa univocidad y el dominio de los discursos hegemónicos que las determinan. Se trata de procesos de identificación que implican, por un lado, la exclusión de todo aquello que a fin de ser inteligible contradiga las normatividades hegemónicas; y, por otro, un proceso performativo en el que se negocian las restricciones binarias y los límites de las normas que dominan dicha inteligibilidad.[331] Desde una perspectiva similar, Hall se refiere a las posibilidades de transformación propias de la identidad, en tanto está sujeta al juego continuo de la historia, la cultura y el poder.[332] Para Hall, la identidad se presenta como el conjunto de las diferentes posiciones que ocupamos en el interior de las narrativas del pasado, es decir, de los inestables puntos de identificación determinados por la historia y la cultura.[333]

En el volumen *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*, publicado en 2013, Mariflor Aguilar explora precisamente esta tensión entre el potencial opresor y liberador de las identidades. Siguiendo la misma línea que Butler y Hall, la filósofa explora las posibles —y de alguna manera inevitables— intersecciones entre la identidad y la violencia. Recordándonos que la identidad es algo móvil, siempre en proceso de negociación y reestructuración jerarquizada, Aguilar propone hablar de procesos de identificación que, lejos de ser el resultado de una decisión o un acto de voluntad personal, son "el efecto de los movimientos de inserción de los sujetos en las prácticas sociales y los procesos de simbolización que de ellos se realizan".[334] Es en estos movimientos, que involucran tanto a los sujetos que construyen su identidad como a las comunidades en las que actúan, donde se trazan, parafraseando a la autora, las líneas de demarcación entre lo que es aceptable y lo que no lo es; donde se construye la

base de las identidades colectivas y se genera potencialmente la exclusión o, en casos extremos, la aniquilación.[335]

Tejiendo esta propuesta con las tesis sobre la identidad de Étienne Balibar,[336] Aguilar explora la tensión entre dos polos identitarios, es decir, dos formas opuestas y externas de subjetivación que generan violencia por la naturaleza de su propia estructura. En un extremo, se localiza el polo de las identificaciones unívocas, interpretación promovida por la filosofía clásica y algunas escuelas de la psicología; y en el otro, el de la utopía posmoderna de las identidades flotantes, también definidas como identidades vacías o cero. Circulando entre estos dos extremos, las formas viables de subjetivación son susceptibles a devenir en excesos de violencia dependiendo de su ubicación identitaria en alguno de ellos. Es decir, en la identidad única o en la ausencia de identidad. Con esto establecido, la filósofa sugiere distintos grados a los que las formas identitarias están expuestas para construir relaciones en las que la violencia ocupe el lugar articulador.[337] Mientras la identidad unívoca, vinculada con las identidades colectivas, se caracteriza por la rigidez, la intolerancia a lo diferente, así como por conducir a todo tipo de fundamentalismos como el racismo y el genocidio; la identidad flotante se vincula con la individualidad e implica los peligros de la explosión violenta, casi psicópata, frente al bloqueo y la carencia de pertenencia.[338] Desde esta perspectiva, Aguilar propone pensar la movilidad y la pertenencia en términos de la articulación entre violencia e identidad.

En esta dinámica, la movilidad y la pertenencia actúan como las fuerzas complementarias y a la vez antagónicas en cuya articulación se constituyen las identidades individuales y colectivas. Si bien la pertenencia se vincula con procesos positivos como la cohesión y la confianza social, su potencial inclinación hacia la rigidez y la homogeneidad sienta las bases para que la salida de los individuos de la colectividad se presente como una reacción emancipadora. Definida por Aguilar como "el lado oscuro de la pertenencia", esta tendencia excluyente y hegemónica está ligada a formas diversas de violencia, frecuentemente presentes

en procesos de movilidad social, como la migración, el nomadismo y el exilio, así como en los choques culturales que estos producen.[339]

Aunque ejemplos hay de sobra, como la misma autora afirma, su análisis se refiere a dos casos emblemáticos de violencia identitaria en el contexto escandinavo: el del francotirador sueco Peter Mangs, detenido en 2010 después de siete años de disparar a personas no blancas en la ciudad de Malmö,[340] y el del terrorista noruego Anders Breivik, quien en 2011 asesinó a ocho personas con un coche bomba en Oslo, justo antes de disparar y asesinar a 69 participantes de la liga juvenil afiliada al Partido Laborista Noruego en la isla de Utøya. Estos ejemplos, con los que Aguilar hace visibles los efectos de las identidades polares que discute, son de particular interés aquí dada su conexión con el contexto en el que *Dear Wendy* ha sido producida. En el siguiente apartado me referiré nuevamente a estos casos como ejemplos de las posibles discusiones que pueden derivarse del análisis de la película.

Violencia epistémica, violencia identitaria

En la ya célebre entrevista realizada a Angela Davis por el servicio público de televisión sueca en 1972, la filósofa y activista es cuestionada insistentemente en torno a su participación en el movimiento Panteras Negras y el uso de la violencia.[341] Frente a la por demás esperada pregunta sobre la validez de la violencia como medio para la transformación social, Davis da un giro a la discusión y apunta hacia la ironía implícita en la pregunta: cuestionar a una persona que ha estado expuesta durante toda su vida a la agresión cotidiana de la vigilancia policiaca, la persecución y la exclusión racial, si aprueba o no la violencia, no tiene ningún sentido, responde Davis entre risas de enfado y desesperación. Este análisis, desarrollado con mayor profundidad en su trabajo posterior,[342] hace evidente la invisibilidad que se

atribuye a ciertas expresiones de la violencia y a las jerarquías sistemáticas que las validan o la condenan.

En la introducción de este texto hice referencia a la recepción de *Dear Wendy* como un intento fallido de crítica a la violencia armamentista en Estados Unidos. Esta lectura, que puede sostenerse parcialmente en el análisis formal de la obra y las declaraciones de von Trier y Vinterberg, resulta problemática y reducida. Por un lado, porque las discusiones que la película visibiliza no se limitan de ninguna manera a la crítica que sus autores proponen. Por otro lado, porque la concepción de la violencia, como prioritariamente vinculada con las armas, opaca no sólo la complejidad de la película sino de la misma noción de violencia. Mi propuesta es, entonces, cuestionar esta lectura literal centrada en la crítica antiestadounidense de von Trier para hacer visible la discusión sobre la violencia implícita en todo proceso de identificación y la hegemonía de las identidades normativas que la película propone. Esta discusión se puede explorar en dos niveles: uno, el del discurso en la película y, dos, el de su contexto de producción y la metanarrativa de su interpretación.

Con relación al primer nivel, el del discurso "al interior" de la película, propongo regresar a la discusión sobre la violencia, la identidad y la pertenencia desarrollada en el apartado anterior. Determinada por el conflicto entre las fuerzas excluyentes y las fuerzas incluyentes inherentes a toda construcción identitaria, esta tensión es para mí la línea conductora de *Dear Wendy*. Si bien la importancia que las armas y la violencia generada por éstas tienen en el desarrollo de la trama es innegable, los procesos de exclusión que operan en la construcción identitaria de los protagonistas puede considerarse un detonador tan o más relevante en la producción de la violencia representada. Siguiendo la propuesta de Mariflor Aguilar, dicha exclusión, que se nos presenta desde el primer minuto de la película con la falta de pertenencia del protagonista a la colectividad encarnada por los mineros, puede vincularse con el choque entre la identidad

unívoca de los grupos y la identidad flotante del individuo. Esta tensión alcanza su punto de quiebre cuando la preservación de la identidad cerrada y dogmática lleva a los Dandies a tomar una venganza violenta en contra de la comunidad que los excluyó. El choque, que implica la imposición y la destrucción de identidades, supone una violencia epistémica que explicada desde una perspectiva poscolonial se define por el rechazo de una identidad desde el centro de la colectividad.[343] Una identidad que se sostiene en un orden hegemónico que busca destruir toda diferencia al proponer la estandarización del ser y el saber a su imagen y semejanza.

Este juego de violencia y oposición identitaria, que en la película se traza con ayuda de arquetipos como el mesiánico héroe blanco y el hipersexual antihéroe negro, incluye también una representación estereotípica de la violencia institucionalizada. Concentrado simbólicamente en el alguacil del pueblo, el poder de las fuerzas del Estado funciona como el marco normativo que define moralmente la explosión violenta del desenlace. Sin embargo, lejos de dar pie a una condena sólida de la violencia producida por las armas, su representación en un personaje torpe y prejuicioso sirve para subrayar la problemática función del Estado como portador exclusivo del uso legítimo de la violencia.[344] Como en *Dogville* y *Manderlay*, obra anterior y posterior de von Trier, el diseño de la producción y la composición de los ambientes en que la acción se desarrolla sugiere una lectura foucaultiana en torno al uso y control de la violencia. El ejemplo más evidente es el diseño de Electric Park, la plaza central del pueblo donde todo es visible desde cualquiera de sus puntos, especialmente desde la torre de vigilancia, nada sutilmente dispuesta a manera de panóptico.[345]

Hasta aquí queda claro que el uso de lugares comunes y personajes estereotípicos hace fácil entender la película como una lección moral, simplista y extremadamente pedagógica sobre la maldad de las armas. Como Linda Badley propone, mientras Grace encarna el discurso de autosacrificio y justicia en *Dogville* y *Manderlay*, Dickie sirve a von Trier para discutir el mesianismo

en la política exterior estadounidense durante la administración de George W. Bush.[346] Este gesto que, de acuerdo con Badley, logra visibilizar en las dos primeras películas la superficialidad de la sociedad estadounidense, resultante de su pragmatismo, parroquialismo y amnesia histórica, conduce en *Dear Wendy* a un discurso reduccionista y polarizado.[347] Un discurso que, acompañado de una discusión arriesgada sobre el racismo, a través de Sebastian, Clarabelle y la bandera confederada, produce un efecto confuso. Como en su obra anterior, von Trier recurre a la estrategia de movilizar a la comunidad a través de la introducción de la otredad. Sin embargo, a diferencia de *Dogville* y *Manderlay* en las que la extranjera es una mujer blanca de clase alta, la introducción de los dos únicos personajes negros como detonadores del conflicto abre la puerta a lecturas todavía más simplistas que consideran racista la película.[348]

¿Qué simbolizan el miedo de la abuela negra y el cinismo del nieto negro en contraste con el mundo de fantasía de los niños blancos?, ¿qué sugieren las pretensiones de heroísmo y redención que marcan la trayectoria del protagonista y proponen la salvación de los personajes negros?, ¿qué problemas suponen las identidades de Vinterberg y von Trier con relación a las políticas de representación implícitas en este gesto? Como Badley advierte, en la obra de von Trier hay un constante recordatorio de su propia voz, proyectada sin mayor sutileza a través de personajes "sustitutos".[349] La postura del guionista, perceptible tanto en la crítica al mesianismo de Dickie como en la del cinismo de Sebastian, y tan presentes en su obra anterior, hace evidente el peso de su identidad en el desarrollo de la producción. Este punto, que no por obvio ha sido suficientemente explorado en la crítica de la película, apunta al segundo nivel que he propuesto antes. Es decir, el de la metanarrativa de la interpretación, en la que resultan determinantes factores "externos" a la representación, como la identidad de sus autores o el contexto de producción.

Si bien el papel que las identidades de los autores tienen en la representación se podría discutir desde incontables puntos de vista, la crítica internacional se ha centrado especialmente en la

falta de contacto "directo" de von Trier con la sociedad estadounidense y en la temática de su obra anterior. Aunque no del todo desatinada, esta posición centrada en la intención, obra y capacidad creativa de los autores —en particular la de von Trier — reproduce el efecto de invisibilidad que acarrean algunas de sus posiciones de subjetividad: su condición de hombres, blancos, cisgénero, heterosexuales, funcionales, cristianos, cineastas y daneses —por mencionar algunas— ha propiciado su fusión como ente creativo, así como su desconexión como sujetos pertenecientes a un contexto específico. Como personas complejas cuya subjetividad determina su obra. Es decir que, gracias a la posición privilegiada de sus autores como sujetos de transparencia e invisibilidad identitaria, la obra se ha interpretado en correspondencia literal a sus supuestas intenciones y ha omitido potenciales lecturas que puede propiciar puesta en su contexto. Además de fallar en analizar a los autores como sujetos históricos, étnicos y raciales, este movimiento implica también una falta de reconocimiento de los conflictos políticos en el contexto de producción. Es decir, implica también una invisibilidad de la violencia, el racismo y la exclusión contemporáneos en Europa, más específicamente, en Dinamarca.

Como he propuesto antes, con ayuda de los planteamientos de Mariflor Aguilar, en toda pertenencia hay una violencia. Partiendo de este principio y, pensando la identidad de Vinterberg y von Trier en su justa pertenencia histórica, ¿qué discusiones sobre la violencia podemos encontrar en la obra?, y ¿qué podemos aprender sobre la Dinamarca contemporánea, tantas veces representada como ajena a las tensiones del racismo y la violencia?

En su recientemente publicada novela documental sobre el antes mencionado caso de Peter Mangs, el historiador sueco Mattias Gardell se refiere a los efectos del terror producido por el francotirador entre las personas de color en Suecia.[350] De acuerdo con el autor, muchas de las mujeres no blancas entrevistadas para la realización del libro recordaron haber experimentado ansiedad y estrés ante la presencia de hombres blancos y la

consciencia del peligro al que su apariencia podría exponerlas. En la novela, Gardell se refiere también a la incapacidad de la policía sueca para descifrar el racismo en el discurso y simbolismo de Mangs. Un ejemplo es la incapacidad de entender la presencia de la bandera confederada en la casa de Mangs como prueba del discurso racista que lo motivaba. Estos dos hechos, casualmente presentes en *Dear Wendy* tanto en el terror de Clarabelle como en la presencia constante y tolerada de la bandera confederada, hacen evidente que la crítica propuesta en la película es perfectamente aplicable al contexto escandinavo. Y, consecuentemente, que el público imaginario al que von Trier y Vinterberg apelan, muy probablemente la sociedad estadounidense blanca, de clase media, heterosexual, cisgénero, funcional y cristiana, no es necesariamente la única a la que la película puede apelar y cuestionar. Mi propuesta es, para concluir, que la lectura de la obra con relación a los procesos de violencia epistémica-identitaria que Europa enfrenta hoy hace visible que la libre y progresista Escandinavia, cuya transparencia se sostuvo por mucho tiempo en una tradición de refugio político y solidaridad internacional, ya no es lo que era. O peor aún, que la imagen pacifista y neutral con la que se ha representado históricamente no es más que una fantasía. Una fantasía identitaria que, como la de los Dandies, se sostiene en la frágil prohibición de activar las armas que produce, distribuye y posee.

¿Cómo pensar en las diferencias identitarias sin caer en esencialismos o simplismos estereotípicos?, ¿cómo sobrevivir a la ola de violencia, fascismo y racismo radical representada en *Dear Wendy*, y tan presente en Europa como en Estados Unidos hoy?, ¿cómo ejercer la identidad sin caer en la exclusión y la violencia? Si bien queda claro que no existen respuestas contundentes a cuestiones de tal complejidad, retomo aquí la propuesta de Mariflor Aguilar para acercarnos a ellas: apostar por identidades forjadas con la debida distancia de los polos identitarios antes discutidos.[351] Esta propuesta, optimista pero no por ello sencilla, apunta también hacia la integración del saber sobre la identidad

en los procesos de decisión institucionales y en las políticas públicas. Es decir, hacia la crítica de las violencias epistémicas e identitarias que favorecen la exclusión social y las formas de violencia extrema derivadas de ella para la construcción de sociedades más justas e igualitarias.[352]

Fuentes consultadas

Aguilar Rivero, Mariflor, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México / Juan Pablos, México, 2013.

Badley, Linda, *Lars von Trier*, Universidad de Illinois, Chicago, 2010·

Balibar, Étienne, *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*, Gedisa, Barcelona, 2005.

Bhabha, Homi, *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 2007.

Butler, Judith, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Londres, 1990.

Davis, Angela, "The Color of Violence Against Women", en *Color of Violence Conference*, Universidad de California, Santa Cruz, en *Colorlines*, vol. 3, núm. 3, 2000.

Ebert, Roger, *Your Movie Sucks*, Andrews McMeel, Kansas, 2007.

Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2009.

Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Madrid, 1990.

Gardell, Mattias, *Raskrigaren. Seriemördaren Peter Mangs*, Leopard förlag, Estocolmo, 2015.

Grissemann, Stefan, "Torture is Fine: Lars von Trier Interview", en *Film Comment*, enero-febrero de 2006, consultado en noviembre de 2016, en <http://www.filmcomment.com/article/lars-von-trier-interview-manderlay/>.

Hall, Stuart, "Cultural Identity and Diaspora", en Jonathan Rutherford (ed.), *Identity. Community, Culture, Difference*,

Lawrence & Wishart, 1990·

Morris, Wesley, “Review: Dear Wendy”, en *Film Comment*, septiembre-octubre de 2005, en <https://www.filmcomment.com/article/dear-wendy-review/>.

Neiiendam, Jacob, “Vinterberg + von Trier = Dear Wendy”, en *Film*, Danish Film Institute, núm. 41, febrero de 2005, en <https://www.dfi.dk/files/docs/2018-02/FILM41%20%281 %29.pdf>.

Ramlow, Todd R., “Dear Wendy”, en *PopMatters*, 8 de octubre de 2005, consultado en noviembre de 2016, en <https://www.popmatters.com/dear-wendy-2496235683.html>.

Spivak, Gayatri C., “¿Puede hablar el subalterno?”, en *Revista Colombiana de Antropología*, núm. 39, enero-diciembre de 2003, en <http://sgpwe.izt.uam.mx/files/users/uami/nivon/curso_2013/SPIVAk_puede_hablar_el_subalterno.pdf >.

Filmografía

Dear Wendy, Thomas Vinterberg, 2004, 100 min.

Dogville, Lars von Trier, 2003, 178 min.

Manderlay, Lars von Trier, 2005, 139 min.

The Black Power Mixtape 1967-1975, Göran Hugo Olsson, 2011, 100 min.

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México. Universidad de Estocolmo.

[327] Jacob Neiiendam, “Vinterberg + von Trier = Dear Wendy”, en *Film*, Danish Film Institute, núm. 41, febrero de 2005. Véase también Wesley Morris, “Review: Dear Wendy”, en *Film Comment*, septiembre-octubre de 2005.

[328] Considerando la declarada fascinación de von Trier por la violencia y la exclusión en la sociedad estadounidense, lo cual es evidente en las dos primeras partes de su trilogía sobre Estados Unidos, *Dogville* (2003) y *Manderlay* (2005), las cuales coinciden temática y formalmente con *Dear Wendy*, y en medio de cuyas producciones fue escrita.

[329] Esta idea se discute en Wesley Morris en “Review: Dear Wendy”, *op. cit.*

[330] Stuart Hall, “Cultural Identity and Diaspora”, en Jonathan Rutherford (ed.), *Identity. Community, Culture, Difference*; y Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*.

331 Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, *op. cit*.

332 Stuart Hall, "Cultural Identity and Diaspora", en *op. cit.*

333 *Idem*.

334 Mariflor Aguilar, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias,* p. 69.

335 *Ibid*., pp. 71-72.

336 Étienne Balibar, *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*.

337 Mariflor Aguilar, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*, *op. cit*., pp. 69-73.

338 Este último punto es analizado a profundidad por la autora con relación al paradójico desenlace de *Dogville* (*ibid*., pp. 81-86), en el que la protagonista permite y participa en la aniquilación del pueblo en respuesta a la humillación cotidiana y sistemática.

339 *Idem*.

340 *Ibid*., p. 75.

341 La entrevista fue realizada durante el periodo en el que Davis estuvo encarcelada, acusada de secuestro y asesinato, y se ha hecho conocida gracias a su inclusión en el documental *The Black Power Mixtape 1967-1975* (2011).

342 Por ejemplo "The Color of Violence Against Women", en *Color of Violence Conference*.

343 La noción de violencia epistémica ha sido desarrollada por autores como Frantz Fanon, Gayatri Spivak y Homi Bhabha, en textos clásicos como *Piel negra, máscaras blancas* de Fanon; *El lugar de la cultura* de Bhabha, y en el artículo de Spivak, "¿Puede hablar el subalterno?", en *Revista Colombiana de Antropología*, núm. 39, enero-diciembre de 2003, en <http://sgpwe.izt.uam.mx/files/users/uami/nivon/curso_2013/SPIVAk_puede_hablar_el_subalterno.pdf>.

344 Este punto también es discutido por Mariflor Aguilar con relación a los planteamientos de Étienne Balibar en torno a la identidad. Véase Mariflor Aguilar, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias, op. cit*.

345 Me refiero por supuesto a la discusión sobre el panóptico diseñado por Jeremy Bentham para la vigilancia y el ejercicio de poder en *Vigilar y castigar*. Véase Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*.

346 Lars von Trier ha negado esta interpretación asegurando que el guion original se refiere únicamente al amor de un hombre y su arma, tema inspirado por su propia afición por la cacería. Véase Stefan Grissemann, "Torture is Fine: Lars von Tier

Interview”, en *Film Comment*, enero-febrero de 2006, en <http://www.filmcomment.com/article/lars-von-trier-interview-manderlay/>.

[347] Linda Badley, *Lars von Trier*.

[348] Esta interpretación ha sido discutida por críticos de cine como Roger Ebert y Todd Ramlow. Véase Roger Ebert, *Your Movie Sucks*; Todd Ramlow, “Dear Wendy”, en *PopMatters,* 8 de octubre de 2005, en <https://www.popmatters.com/dear-wendy-2496235683.html>.

[349] Linda Badley, *Lars von Trier*, *op. cit.*, p. 102.

[350] Mattias Gardell, *Raskrigaren. Seriemördaren Peter Mangs*.

[351] Mariflor Aguilar, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias, op. cit.*

[352] *Idem*.

LA CONSTITUCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD EN EL CASO DE LAS IDENTIDADES ROBADAS[*]

Elizabeth Padilla[**]

I

El título de mi artículo responde a la necesidad de indagar conceptualmente acerca de aquellos casos en los cuales sujetos particulares se ven sometidos a situaciones excepcionales. La excepcionalidad de la que me voy a ocupar consiste en aquella donde lo más propio e intocable que todos poseemos, la identidad personal, puede ser sustraída y apropiada como resultado de un acto de violencia. En efecto, una de las prácticas comunes planificadas y organizadas por los aparatos represores del Estado fue el de la apropiación de menores y bebés recién nacidos. Esta política de represión fue llevada a cabo por dictaduras militares en distintos países de nuestra América, como es el caso de la Argentina entre 1976 y 1982. Mi reflexión se centra entonces en las nociones de identidad e identificación, con el objetivo de evaluar hasta qué punto es posible una revisión conciliadora de la identidad para esos casos traumáticos que recoja la integralidad de lo acontecido en sus historias de vida y de ese modo se aspire a una vida más plena. El problema que presentamos es difícil y excede, por supuesto, a los intentos de abarcarlo en su complejidad en función de las muy variadas y diferentes dimensiones implicadas: éticas, políticas, sociales, jurídicas, científicas, como así también filosóficas. No obstante, y a pesar del reconocimiento de las dificultades me propongo desarrollar algunas líneas para el tratamiento del problema con la convicción de que en algo puedan contribuir a hacerlo más inteligible.

Para la realización de este trabajo tendré en cuenta los resultados obtenidos por mí en otras investigaciones sobre el tema, algunos de las cuales fueron expuestos en eventos

académicos realizados en México.[353] A esos aportes agregaré los de Mariflor Aguilar Rivero, quien en su libro *Resistir es construir*[354] resignifica las tesis de Balibar en relación al problema de la identidad, lo cual me permitió orientar el tratamiento de esta cuestión desde otra mirada teórica.

Al referirnos al problema de las identidades apropiadas surge obviamente el siguiente interrogante: ¿qué entendemos por la noción de identidad? Es necesario dar una respuesta adecuada a esa pregunta para luego poder admitir como razonable que es una de las tantas cosas que pueden arrebatarse Si asumimos que cada ser humano es único e irrepetible, entonces la identidad es la condición de posibilidad de nuestra singularidad en el mundo. La misma se apoya, según la tradición filosófica clásica, en un sustrato metafísico que fundamentaría la igualdad entre los hombres a pesar de sus diferencias. Habría algo así como una esencia humana a la cual se remitirían todos los cambios. En algunas teorías filosóficas esa esencia asume la forma de una naturaleza humana original; la identidad sería entonces producto de las diferencias contextuales e históricas, es decir, provendrían de la cultura. Sobre esa esencia inconmovible se fundamentaría entonces jurídicamente el derecho a la identidad. Sin embargo, este planteo queda supeditado a la dicotomía tradicional naturaleza/cultura, optándose —en ese caso— por el primer elemento del par. En otras palabras, el respeto a la singularidad o a la identidad pareciera apoyarse, en última instancia, en una igualdad básica de carácter esencialista. Los planteos antropológicos contemporáneos han mostrado, en cambio, las dificultades de esta propuesta, al punto de afirmar que incluso las nociones más estáticas sobre la condición humana, como por ejemplo la de "naturaleza humana", también son históricas.

Cabe aclarar que no todo planteo que se apoya en la existencia de un sustrato se caracteriza por postular alguna condición metafísica privilegiada. La igualdad entre los hombres también podría ser justificada por la pura identidad biológica. El ADN es lo que nos iguala, con independencia de las diferencias fenoménicas. Al respecto, podemos advertir que en el caso de la búsqueda de los

nietos el recurso a la genética se constituyó en el dato imprescindible para constatar que se había cometido la apropiación. En este sentido, Arfuch sostiene: “Lo que quizá no sería significativo en condiciones normales —la pregunta por la identidad a partir del ADN—, resulta en [el caso argentino] paradójicamente, esencial”.[355] En efecto, en los casos de apropiación se produjo por violencia del Estado una ruptura en el sistema de filiación, en la genealogía. Cada uno de nosotros forma parte de una genealogía, somos un eslabón en una cadena que nos liga al pasado con nuestros antecesores, por un lado, y que nos proyecta como promesa de futuro en la vida de nuestros sucesores, por otro. Ahora bien, el vínculo que crea la genealogía mediante la filiación es construido por instituciones jurídicas. En palabras de Alicia Lo Giúdice:

> La filiación es un concepto [universal] que debe ser tratado como principio “político de organización”, que permite el anudamiento de lo biológico, lo social y lo subjetivo. No basta con nacer, la vida hay que instituirla. Instituir la vida, es decir, fabricar el vínculo institucional: esto es obra de la genealogía que hace sostener el hilo de la vida que recuerda al sujeto su lugar en la especie y procura a lo social lo humano vivo.[356]

En este sentido, la restitución de las identidades nos reconduce al problema de la filiación y con él al de la institución familiar. Acorde con dicha consideración, la investigación en relación a la búsqueda de los hijos se orientó desde un primer momento a encontrar a aquellos individuos que poseían un vínculo biológico de parentesco. De ahí la necesidad de recurrir a la genética. De todos modos, la determinación de este nexo no debería llevarnos a pensar que el problema de la restitución queda resuelto (si es que hubiera forma de resolverlo, salvo en una simplificación perversa) con identificar al joven apropiado para luego entregarlo a su familia original o a lo queda de ella, como si el acto de restitución consistiese sólo en la devolución de un bien a sus legítimos propietarios.

En efecto, una vez realizada la identificación genética se inicia un largo y penoso proceso de recuperación de la identidad. Pero ¿en qué consiste ese acto de restitución? Si partiéramos del supuesto de que la identidad fuera resultado de las

determinaciones libres que un sujeto realiza a lo largo de su vida dentro de un particular contexto, ¿qué efectos tendría sobre la identidad de la persona conocer que todas esas decisiones que se creyeron tomadas libremente han partido de un primer dato inicial falso?, nada más y nada menos que el de la filiación (de la cual el sujeto no ha sido responsable). En principio, podríamos afirmar que en el sujeto se produciría una suerte de fractura de todas las certezas que tuvo sobre sí y que derivaron de la premisa inicial sobre su origen. Por tanto, toda postulación de un sujeto responsable y libre se funda en última instancia en un acto del cual no es responsable, el de su nacimiento. Aquí aparece la necesidad de la figura del "otro" u "otros" que me antecedieron y que habrían dado testimonio de las circunstancias de mi nacimiento a los fines de poder ser inscripto en el ámbito simbólico de la vida, tanto afectiva como social y jurídicamente. Es decir, la mirada, el cuidado, la palabra, en suma, las distintas formas del reconocimiento me constituirán primero como sujeto de derecho a una identidad y luego como persona a la cual se le debe el acceso a todos los datos que le permitan reconstruir su historia y su filiación familiar, aun cuando éstos fueran traumáticos.

Sin embargo, ¿qué ocurriría si en lugar de privilegiar el papel de la libertad en la constitución de la identidad hiciéramos hincapié en que ésta es producto sólo de condicionamientos sociales?, ¿reconoceríamos aún allí un conflicto a resolver, si se entiende que todo es resultado de construcciones? En ese caso, sostenemos que de todos modos nos enfrentamos con un conflicto constitutivo básico. La razón de ello es que aun si reconocemos que siempre nos encontramos condicionados, en el caso de la apropiación de las identidades algunos de esos condicionamientos se afirmarían más fundamentales que otros; pero esta conclusión es inaceptable pues contradice la tesis de partida. Es decir, deberíamos admitir que algunas construcciones exigen para sí la fuerza de la certeza, pues sólo se las podría mantener bajo el compromiso de no someterlas jamás a una revisión auténtica, ya que si no fuera así se revelaría el delito de apropiación del que fue víctima el sujeto.

Con la defensa de ciertas construcciones en desmedro de otras se intentaría poner punto final al conflicto de las interpretaciones acerca del origen de una persona, cuando lo esperable sería mantenerlo siempre abierto.

II

Hasta el momento nos hemos referido a dos modos de concebir la identidad: como esencia o como construcción, es decir, en tanto polos irreductibles. No obstante, advertimos que cada uno de ellos recoge en su distanciamiento un matiz reconocible de la identidad, aunque ninguno en forma autosuficiente como para lograr su inteligibilidad. En efecto, desde la irreductibilidad no logran dar cuenta de qué es aquello que permanece en el cambio como condición para seguir refiriéndonos con sentido a la identidad y qué es lo que cambia en lo idéntico, sin por ello dejar de serlo. El filósofo Paul Ricoeur[357] tematizó estos aspectos de la identidad con la noción del "sí mismo". Para referirse a esta problemática analizó el término "idéntico" desde sus dos sentidos: el de *idem* que remite a lo sumamente parecido, a lo inmutable, a lo que no cambia a lo largo del tiempo, y el de *ipse,* como lo propio, lo singular, cuyo opuesto no es el término "diferente", sino "otro", "extraño".

Quizá sea hora de reformular estos sentidos y recuperar las dimensiones del cambio y la permanencia como constitutivas de los procesos identitarios: por un lado, el de la perseverancia de un ser idéntico a sí mismo (lo *idem*), y por otro, el del devenir que atraviesa toda existencia (la ipseidad). Dicho de otro modo, debemos reflexionar acerca de la constitución de la identidad sin desconocer o diluir la tensión problemática entre continuidad y cambio, desde la intrínseca particularidad de un ser que se hace en la historia y con la historia. En palabras de Eduardo Rinesi, "La pregunta por la identidad es entonces la pregunta por 'lo que

queda', por así decir, mientras todo cambia, por la continuidad […] de 'algo' que, en sí mismo, no es más que movimiento".[358]

Ahora bien, reconocer que soy el que cambia supone ya una continuidad, no desde una esencia dada de una vez y para siempre, sino como sujeto que se dice y es dicho por otros, incluso antes de haber nacido. La continuidad ahora es puesta en lo dicho, al colocarme como protagonista de un relato que narra lo que he sido y continúo siendo en un transcurrir que avanza por decisiones que me constituyen, aun cuando siempre mantienen su carácter de provisionalidad. No obstante, tal libertad no es descontextualizada; se afirma en las circunstancias históricas, tanto individuales como colectivas.

Al respecto, cabe aclarar que no pretendemos con esto sostener que hay algo así como un relato verdadero acerca del origen, sino más bien mostrar que el interrogante acerca de éste permanece siempre abierto, y ése es su rasgo fundamental. Es por ello que en todo caso de filiación falsa la mentira clausura la pregunta acerca del origen al intentar instalarse, paradójicamente, con la pretensión de certeza para ese relato. Sabemos que el relato sobre el origen constituye lo primordialmente "inverificable" para cada uno de nosotros, aunque no por ello de aceptación irremediable. Pues lo "inverificable" es lo que posibilita, por un lado, la apertura de la interrogación y, por otro, la búsqueda constante de las garantías de aquello que pudiera ser "verificado".

Así y todo, ¿de dónde proviene esa necesidad de relatarnos? Para Ricoeur, conocerse es interpretarse a uno mismo a partir del régimen del relato histórico y el de la ficción. Al respecto, desde la niñez surge el deseo de ir configurando la propia historia, que se nutre de los relatos de los adultos que aportan sus datos acerca de aquellos eventos sobre los cuales no tenemos memoria. De ese modo, podríamos afirmar que los apropiadores, toda vez que realizaron una sustitución de un relato por otro, supusieron —quizá sin saberlo en forma explícita— la eficacia de los procesos identitarios, pues reemplazaron una necesidad por otra, la propia.

Como vemos, en lo analizado hasta aquí pareciera que sólo se ha hecho hincapié en la constitución de un relato cuya

provisionalidad está puesta sólo en el origen, no obstante ¿qué pasa con la provisionalidad de nuestras identificaciones posteriores, con la posibilidad siempre cierta de desidentificarnos en procura de nuevas identificaciones?

III

Quizá otro modo de contribuir a los planteos relativos a comprender los casos de personas de identidades arrebatadas sea recurriendo a un tipo de conceptualización de carácter político/social sobre la identidad, tal como el que propone Aguilar Rivero en su obra *Resistir es construir* (es cierto que para tematizar otras problemáticas). En el capítulo 4 del libro, titulado "El lado oscuro de la pertenencia. El problema identitario" (que para este caso podría muy bien parafrasearlo de modo que se adecue al asunto que estamos tratando como "El lado oscuro de ciertas identificaciones"), se dedica a explicitar y complejizar las tesis de Balibar sobre la identidad y las formas identitarias. Al respecto, Balibar afirma que "Los sujetos actúan en conformidad con la identidad que les es impuesta, o que ellos crean para sí".[359] Esta afirmación me resulta heurísticamente útil, pues explicaría la resistencia operada contra los intentos de revisión de identificaciones consolidadas desde nuestra infancia. En los casos de las identidades robadas, esa imposición, producto de la natural introyección simbólica de las figuras parentales, es uno de los obstáculos psicológicos más fuertes que dificultan la búsqueda de una resolución conciliadora con el conflicto identitario. En ese conflicto tenemos, por un lado, el testimonio de las Abuelas junto a la prueba contundente aportada por la genética y, por el otro, todo el peso de una historia de vida que armaron como coartada los apropiadores y que el sujeto hizo suya. Sobre este conflicto de ribetes irreconciliables se tramita el proceso de reparación. Es cierto que éste sería de resolución imposible si la persona involucrada sólo contara con identificaciones que reforzaran una y otra vez el relato de los apropiadores. Si así fuera el caso, renegar de esa identidad, aunque sea falsa, supondría quedar en

la intemperie. Ahora bien, esto no es así desde el momento en que poseemos identificaciones múltiples, en palabras de Aguilar, “lo que se quiere decir con esta afirmación es precisamente que nunca hay una sola identificación como se plantea en general en la filosofía clásica y en algunas psicologías”.[360] En el caso que nos ocupa, los sujetos de identidades apropiadas, como cualquiera de nosotros, es mucho más que un sujeto al que se le sustrajo la identidad.

Con esto no quiero defender que se trate de un acontecimiento igual a cualquier otro, en cuanto a su peso valorativo y ontológico, lo que estoy intentando trasmitir es que no es el único que constituye al sujeto, que hay otras tantas identificaciones que el sujeto ha ido realizando en el transcurrir de la vida. Es más, entre las múltiples identificaciones que posee seguramente habrá algunas que le permitirán poner distancia respecto a la situación penosa por la que atravesó, una que quizá le permita reconocer, así sea en forma inconsciente (entendiendo que el inconsciente opera en el campo de lo real bajo la forma de acciones aparentemente sin sentido pero que constituirían los síntomas de un conflicto latente), las inconsistencias del relato de su vida, aquello que no cierra, o bien, al contrario, se yergue sospechosamente como certeza inconmovible. Sostenemos que esas otras identificaciones contribuirán a la búsqueda de algún tipo de reparación, pues le permitirá a esa persona asomarse al abismo sin riesgo de perderse en él, con la intención de tomar las riendas de la propia vida. Como vemos, no se trata de quedarse con la identidad impuesta ni tampoco “flotar libremente”, al gusto, entre una identidad y otra, es decir, quedarse sin ninguna. Las formas viables de las subjetividades son aquellas que circulan en esa franja intermedia entre esos dos polos irreductibles.[361] Una conclusión al respecto, aunque provisoria, consiste en advertir, como sostiene Aguilar Rivero, que muchas de las formas de la violencia tienen que ver con ubicarse en uno de esos polos: la identidad única, en este caso impuesta por la violencia del Estado, o quedarse sin ninguna identidad ante el dolor provocado por saberse hijo apropiado. Es decir, optar por no ser nadie. En

tal situación, el mismo sujeto de la apropiación se provocaría una segunda forma de violencia ante la creencia de que no hay reparación alguna para lo que le ha acontecido.

Esto se evitaría si advertimos que el esclarecimiento y restitución de la identidad desde un plano narrativo se debe complementar con uno que haga hincapié en aquellos procesos de identificación que involucren la incidencia de lo colectivo, ya que la identidad no es algo dado de una vez y para siempre ni construido en forma aislada. Los movimientos de cambio y reestructuración de las identidades e identificaciones no son sólo de responsabilidad individual y voluntaria, sino resultado de movimientos de inserción de los sujetos en las prácticas sociales. Y así como hay identificaciones también hay desidentificaciones, es decir, oportunidades en que podemos ir abandonando una identificación con el fin de dar cabida a otra, que en el caso de los hijos de identidades apropiados, me atrevo a afirmar, constituye una posibilidad cierta de reparación y reconstrucción de una vida sin negar lo sucedido.

Fuentes consultadas

Aguilar Rivero, Mariflor, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México / Juan Pablos, México, 2013.

Arfuch, Leonor, "Cómo se construye la identidad", en Clarisa Veiga (coord.), *Identidad, construcción social y subjetiva*, Primer Coloquio Interdisciplinario de Abuelas de Plaza de Mayo, Abuelas de Plaza de Mayo / Comisión Nacional por el Derecho a la Identidad (Conadi), Buenos Aires, 2004, consultado el 8 de octubre de 2017, en <https://www.abuelas.org.ar/archivos/publicacion/coloquio1.pdf>.

Lo Giúdice, Alicia, "Abuelas de Plaza de Mayo. Derecho a la

identidad: restitución, apropiación, filiación”, en *SocialNews,* 3 de febrero de 2015, consultado el 8 de octubre de 2017, en <http://www.socialnews.it/blog/2015/02/03/abuelas-de-plaza-de-mayo-derecho-a-la-identidad-restitucion-apropiacion-filiacion/>.

—–, “Derecho a la identidad”, en Alicia Lo Giúdice (comp.), *Psicoanálisis. Restitución, apropiación y filiación. Centro de Atención por el Derecho a la Identidad*, Abuelas de Plaza de Mayo / Conadi, 2005.

Ricoeur, Paul, “La identidad narrativa”, en *Historia y narratividad*, Paidós / Instituto de Ciencias de la Educación-Universidad de Barcelona, Barcelona, 1999.

Rinesi, Eduardo, “Identidad y rupturas de la legalidad”, en Clarisa Veiga (coord.), *Identidad, construcción social y subjetiva*, Primer Coloquio Interdisciplinario de Abuelas de Plaza de Mayo, Conadi, Buenos Aires, 2004, consultado el 8 de octubre de 2017, en <https://www.abuelas.org.ar/publicacion/identidad-construccion-social-y-subjetiva-26>.

* Agradezco a los organizadores la invitación para participar en el merecido homenaje a la obra de la doctora Mariflor Aguilar Rivero, a la cual me siento unida no sólo por el reconocimiento a sus textos sino también por un gran afecto resultado de todos estos años de compartir su generosa amistad.

Agradezco también a la Dirección General de Asuntos Académicos de la Universidad Nacional Autónoma de México (DGAPA-UNAM) el apoyo prestado para la realización de este trabajo, a través del proyecto de investigación "Los retos de la filosofía por venir" (PAPIIT IN400315).

* Universidad Nacional del Comahue.

353 Por ejemplo, el III Encuentro Internacional de Filosofía de la Cultura y Multiculturalismo, Campeche, 2006, organizado por el doctor Raúl Alcalá Campos y el Encuentro Internacional de Cine y Filosofía: "Representaciones fílmicas y problemas identitarios", Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (FFyL-UNAM), 2012.

354 Mariflor Aguilar, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*.

355 Leonor Arfuch, "Cómo se construye la identidad", en Clarisa Veiga (coord.), *Identidad, construcción social y subjetiva*, Primer Coloquio Interdisciplinario de Abuelas de Plaza de Mayo, en <https://www.abuelas.org.ar/archivos/publicacion/coloquio1.pdf>, p. 68.

356 Alicia Lo Giúdice, "Derecho a la identidad", en Alicia Lo Giúdice (comp.), *Psicoanálisis. Restitución, apropiación y filiación. Centro de Atención por el Derecho a la Identidad*, p. 35.

357 Paul Ricoeur, "La identidad narrativa", en *Historia y narratividad*.

358 Eduardo Rinesi, "Identidad y rupturas de la legalidad", en Clarisa Veiga (coord.), *Identidad, construcción social y subjetiva*, Primer Coloquio Interdisciplinario de Abuelas de Plaza de Mayo, en <https://www.abuelas.org.ar/publicacion/identidad-construccion-social-y-subjetiva-26>, p. 130.

359 Mariflor Aguilar, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*, *op. cit.*, p. 66.

360 *Ibid.*, p. 67.

361 *Idem*.

EN LOS MÁRGENES DE LA FILOSOFÍA ENMOHECIDA

María Eugenia Borsani[*]

> Lo que sigue para muchos de nosotros es poner de cabeza, en lo posible, las funciones del Estado de exterminio: visibilizar lo que se oculta, y deconstruir lo que se muestra. Visibilizar la violencia sistémica y las resistencias es nuestro compromiso, y organizarnos para resistir y apoyar otras resistencias es lo que puede darnos el lugar moral y el sentido que la impresionante maquinaria estatal pretende borrar de nuestro panorama y de nuestra existencia.
>
> Mariflor Aguilar Rivero

Cuando llegó el convite tan generoso de parte de Carlos Oliva Mendoza no fue sencillo encontrar un título para aquello que deseaba compartir en esta instancia, pues mi interés radica en mostrar algunas "escenas" respecto a cómo entiendo que el itinerario de Mariflor Aguilar Rivero se ha desplazado, paulatinamente, de ciertos corredores de la filosofía hacia otros andares, con los que me hallo muy a gusto, pues encuentro una fuerte empatía con su derrotero epistémico-político. Escojo el término "escenas" pues sé de la afición de Aguilar Rivero por el cine y así he pensado lo que sigue, como si se tratara de la selección de dos fotogramas muy diversos pero insertos en una misma y coherente trama argumental.

Entiendo que el desplazamiento filosófico en el derrotero intelectual de Aguilar Rivero va desde el quehacer filosófico, estrictamente focalizado en la prístina precisión conceptual filosófica, al análisis, igualmente riguroso, de y en el mundo. Respecto a este último, se trata de un pensamiento que hallo en los márgenes, en los bordes, en las fronteras, lo que lo vuelve imprescindible habida cuenta de cuáles son los temas que la ocupan hoy.

Es por ello que selecciono dos momentos —dos escenas, como dije antes— de la trayectoria de Aguilar Rivero a la que llego en el año 2000, en ocasión del III Encuentro Internacional de Investigación en Hermenéutica, organizado por la Universidad Autónoma Metropolitana y la Universidad de Nápoles Federico II.[362] Allí nos reunimos a debatir sobre hermenéutica, un grupo de profesores italianos, argentinos junto a los anfitriones mexicanos y fue en esa ocasión donde conocí a Mariflor quien estaba tan gadameriana como tayloriana. Mi acercamiento fue por el primero de los autores, y es bien sabido el profuso conocimiento de Aguilar Rivero de la hermenéutica de Gadamer y de su empeño por difundir su obra.

A diferencia de infinitos trabajos que, sobre todo en Argentina, han ubicado al autor del lado del más rancio conservadurismo, he alegado en muy diversas instancias (y digo alegado pues en ciertos casos se trató más de una exposición defensiva que de una calma argumentación) sobre el potencial crítico de la obra de Gadamer, lo que me ha llevado a establecer claras diferencias con sus detractores.

Asimismo, la obra de Aguilar Rivero encuentra en Gadamer la posibilidad de pensar en una clave crítica, y en ese punto nos hemos encontramos juntas. Y juntas nos hallamos cuando en el año 2004 (aquí va la primera coincidencia que podemos llamar "escena 1") en ocasión del Encuentro Internacional Gadamer y las Humanidades, que ella misma promoviera junto a otros colegas de esta casa, Aguilar Rivero defendía enfáticamente los aportes de Gadamer para una lectura feminista,[363] frente a un auditorio que se sorprendía al recorrer el trayecto que a la autora le había permitido sostener que aquel que ofrecía una férrea teorización sobre la tríada tradición/autoridad/prejuicio —servicial, en principio, al sometimiento de las mujeres— era a su vez quien posibilitaba desarrollos críticos en tanto que útiles herramientas para la crítica y análisis feminista.

Ese trabajo que se llamó justamente "Una lectura feminista de Gadamer" llevaba por subtítulo: "Gadamer y feminismo ¿no son palabras en conflicto?", cuestionamiento que por cierto generó

algo de punzante inquietud, pues el feminismo se enrola en perspectivas disruptivas y críticas (las más de las veces, mas no siempre) y Gadamer estaría en el lugar opuesto, al menos en cierto imaginario filosófico, lo que le permite a Aguilar Rivero preguntarse si acaso se trata de términos opuestos o palabras en conflicto, para ser más precisa. Fue en aquella mesa que cité a Gadamer, quien consultado por Andrés Ortiz Osés en torno al funcionamiento de la interpretación crítica, respondió:

> Se ha dicho de la hermenéutica que se orienta sólo al entendimiento y al acuerdo (*Einverständnis*) y que por eso infravalora la función crítica que nuestra razón ha de asumir en el contexto social. Pienso que esto es falso. Todo proceso de entendimiento (*Verständigung*) sobre algo implica una comprobación crítica.[364]

Dichos que despejan las atribuciones de pensamiento conservador, y es la mencionada infravaloración de la función crítica lo que la lectura de Aguilar Rivero recusa, acercando nuestras lecturas. Pasarán casi diez años y la autora aclara que el feminismo no ha sido eje de sus indagaciones ni de su militancia. Con mayúscula humildad y enfatizando siempre las cuestiones referidas a pertenencia e identificación, en la anteúltima página de *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias,* dice:

> Nunca milité en el feminismo, y debo reconocer que no por falta de ganas sino quizá por inhabilidad o torpeza. Pero siempre lo defendí y, cuando había oportunidad, escribía sobre su importancia y/o sobre mi postura personal acerca de algunos puntos polémicos. No milité y, sin embargo, consideraba que *pertenecía* totalmente a ese movimiento, y esa *pertenencia* me dio fuerzas para tomar muchas decisiones acerca de las cuales lo menos que puedo decir es que me alegraron la vida y lo más es que me la cambiaron.[365]

Ahora bien, ¿por qué comienzo estas líneas refiriéndome a aquel escrito de 2004? Pues porque fue intenso y provocativo, y esa es la marca filosófica por excelencia, a la que la autora hace honor. Si carece del gesto provocativo, el pensar filosófico se vuelve entonces no filosófico o, mejor dicho, muestra que nunca lo ha sido, pues la provocación es inherente al quehacer filosófico.

En esa dirección, el desenvolvimiento filosófico de Aguilar Rivero, ciertamente, puede ser visto como una interesante concatenación de gestos filosóficamente provocativos e incisivos

que zarandean a la filosofía de cierto letargo en el que la academia la ha sumido. Es que la filosofía, desplegándose en su vida monástica de reclusión en las casas de altos estudios que habitamos, poco coadyuva a detener su enmohecimiento, que se agrava toda vez que la filosofía se vuelve práctica parafraseante, cuando no "brinda" pensares punzantes, sino que "blinda" el pensar.

Nuestra pensadora sacude a la filosofía de dicho enmohecimiento. Ha sabido irse a los márgenes, a esos bordes en donde la filosofía hoy hace falta, en donde se vuelve necesaria la acción filosófica de cara al mundo y sus urgencias, de cara a la aflicción del presente. Es inestimable la prestación de la filosofía que, conmovida ante el dolor mundano y en pos de generar algún tipo de torsión, posibilite pensar el hoy en otra clave. Eso hace Aguilar Rivero al ponernos frente a sus análisis más recientes respecto al "estado de exterminio", como denomina al ordenamiento político propio de nuestras democracias liberales, en el que habitamos en tanto sujetos chatarra, desechables, descartables y, agrego, existencias fútiles tanto como aniquilables, extinguibles, subsumidas en y, no en todos los casos, subyugadas por la tramposa narrativa de la ciudadanía y el progreso.

Palabras que incomodan e inquietan, decires poco o nada agradables, actitud interpelativa, exhortativa y propositiva a la vez, es la que despliega nuestra homenajeada.

Ya entonces estamos en la "escena 2". Sus preocupaciones orbitan en torno a la problemática de la subjetividad y los procesos de subjetivación, ya sea acompañada de Gadamer y los posestructuralistas franceses, los contrapuntos del esloveno Žižek con éstos, el psicoanálisis lacaniano, Deleuze, Guattari y más. Por lo que, si bien a los fines de este escrito reconocemos dos momentos diferentes —uno más lejano, aferrado al análisis conceptual de la hermenéutica filosófica contemporánea y otro, más reciente, amarrado a un pensar del presente, a una hermenéutica del tiempo presente—, la hoja de ruta sigue siendo la trazada por los problemas ligados a las cuestiones atinentes a

la problemática de la identidad, políticas de identidad, procesos de identificación, pertenencia y diferencia.

Resulta interesante destacar los trabajos de Aguilar Rivero desde 2008 en más, referidos al análisis crítico de las Ciudades Rurales Sustentables en el estado de Chiapas. Como es ya sabido, las Ciudades Rurales Sustentables son espacios de relocalizaciones forzadas de poblaciones en las localidades de Nuevo Juan de Grijalva, Santiago el Pinar, Ixhuatán, Jaltenango y Copainalá del estado de Chiapas. Estos nuevos asentamientos están orientados a la producción de energía eléctrica (Nuevo Juan de Grijalva), la explotación minera de la empresa canadiense Cangold Limited (Ixhuatán), la producción de café para Starbucks Coffee Company (Jaltenango), la construcción de una presa hidroeléctrica (Copainalá); se presume que para desactivar los avances del EZLN, en el caso de Santiago el Pinar.[366] Son estos trabajos en los propios territorios los que la llevan a la conclusión de la "empresa de exterminio" como forma que toma el Estado en las sociedades modernas.

Tal empresa bien puede ejemplificarse con la apropiación de territorio ancestral en México, Argentina, Chile, Ecuador, Bolivia, Perú… la lista continúa en nuestra enorme América que sigue con sus venas abiertas y sus heridas sin cerrar (esto en clara alusión a Eduardo Galeano, quien, poco tiempo antes de morir relativizó lo dicho en aquel libro que marcó generaciones, al menos en mi país).[367] Dicha apropiación sabemos que es en nombre y en pos del mentado desarrollo, lo que no representa sino hacer cumplimiento ciego a las recetas del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional y sus "mórbidas indicaciones",[368] en una acción de apropiación de tierras simultánea a la apropiación del destino de sus moradores, en su gran mayoría, poblaciones rurales y comunidades indígenas.

Ahora bien, corresponde decir que quien sostiene eso es quien desempeñaba por entonces el cargo de coordinadora de la licenciatura en Desarrollo y Gestión Interculturales en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. O sea, justamente está sentando en el

banquillo de los acusados a esa cosa llamada "desarrollo", a mi parecer, adecuado sinónimo de genocidio en territorios periferializados, pues es en su nombre que se destierran poblaciones, mutilan cuerpos, y confinan a un destino diaspórico a comunidades enteras. La narrativa de desarrollo es un excelente invento de Occidente para con las poblaciones subalternizadas y subalterizadas, pues lo diverso está ubicado en un espacio de minusvalía ontológica irreversible. Deviene una pócima de infalible letalidad para extirpar de la faz de la tierra a sus condenados, diría Fanon, efectivísima ficción, la del desarrollo, para el exterminio de población excedentaria,[369] sobrante. Respecto a esas gentes sobrantes dice Alcira Argumedo que son

> *población excedente absoluta* que no es funcional para la lógica capitalista porque son demasiados: no sirven como mano de obra barata, ni como productores de materias primas que las nuevas tecnologías permiten obtener con mayor eficacia y menores costos relativos; y mucho menos como potenciales consumidores, dada su situación de marginalidad social y miseria extrema.[370]

Vuelvo sobre el rol institucional de Aguilar Rivero: es la coordinadora de esta licenciatura en Desarrollo quien está mostrando la falacia desarrollista, su rostro descarnado, sus consecuencias de exterminio, los cuerpos enclaustrados, hacinados, controlados y vejados que el denominado Proyecto de Integración y Desarrollo de Mesoamérica (antes referido como Plan Puebla Panamá) fabrica, produce. A dicho fenómeno Aguilar Rivero le ha prestado suma atención filosófica focalizando su análisis en los cambios que se dan en los procesos de socialización y subjetivación habida cuenta de la vulneración de usos y costumbres, lo que tiene indisimulables efectos en la construcción de identidades sometidas a otros modos de mundo.[371]

Entonces, a la coincidencia sobre nuestro interés por resaltar la dimensión crítica de la hermenéutica gadameriana se suma esta lectura del presente. Vengo diciendo hace ya tiempo que la filosofía hoy debe salir de sus encierros academicistas, abandonar sus votos de clausura, oxigenarse, orearse, desenmohecerse (si se me permite la licencia) y acusar recibo de la crisis del presente y su propensión letal.

Así, junto a la brutal letalidad de este presente de desesperanza desafiante (ya veremos por qué la desesperanza se vuelve un reto) se palpa una violencia insospechada. A escasos dos meses de las masacres de Ayotzinapa y Tlatlaya,[372] pero aclarando que se trata de un posicionamiento previo a tales cruentos acontecimientos, Aguilar Rivero sostiene que en

> las sociedades modernas se vive una nueva forma de violencia, y esa forma de violencia es la producción del hombre desechable o de personas chatarra, como también se dice; esto, en el marco de lo que se llama "Estado de exterminio". No sólo es que el trabajo es explotado, sino que está destinado a una liquidación/aniquilación programada. La discusión [es] si el cambio que en la actualidad se percibe en las formas de violencia, es un cambio cuantitativo de un mayor número proporcional de muertos, o de una mayor visibilidad por las nuevas tecnologías, o si se trata de una diferencia cualitativa. La tesis de las "empresas de exterminio" o del "Estado de exterminio" se inscribe en el supuesto de que se trata de una diferencia cualitativa.[373]

Adhiero renglón a renglón a lo que se dice aquí, pues justamente no se trata de una violencia episódica, sino sistemática, es la violencia que Occidente ha generado y refuerza al tiempo que sucumbe. No es un lamentable yerro del decurso histórico que nos encuentra como testigos de un momento infausto. No, es el modo en el que actúan los Estados modernos organizados bajo las democracias liberales *por mor* de una mera ingeniería electoral que nada tiene que ver con el bien común o la prosperidad colectiva. Las cartas se juegan de manera furtiva para beneficio de las corporaciones trasnacionales con capitales también trasnacionales organizadas bajo lo que ha dado en llamarse en mi país Unión Transitoria de Empresas (UTE). En Argentina, las UTE son un muy eficiente dispositivo para rehuir responsabilidades judiciales y tributarias, dado que la composición del capital cambia de manera permanente y vuelve muy difícil la identificación de sus accionistas.

El capital desterritorializado y sin anclaje fijo logra mayúsculos dividendos y escasos riesgos en virtud de la confidencialidad empresarial que protege a estas corporaciones como modalidad de operación económica escurridiza en este presente en tiempos globales. Al mismo tiempo que el capital se desterritorializa como táctica y estrategia jurídica, genera una desterritorialización

forzada de cuerpos y poblaciones. Son las nuevas modalidades de colonialidad en manos del neocolonialismo, cuyo prefijo "neo" orienta hacia un aspecto novedoso que estriba en que, a diferencia de los colonialismos territoriales que deben vencer la resistencia del espacio que es motivo de apropiación, en este caso la acción de apropiación colonial se da con la anuencia de las administraciones locales (aquí, en México, y allí, en mi país). Es decir, se negocia dicha acción de intrusión y expoliación desde las altas esferas gubernamentales, aquí y allí, por lo que la ocupación no se consuma entonces como intrusión dado que se generan los resortes jurídicos que inhabilitan tal consideración.

Ello viene ocupándome hace ya tiempo, en referencia a regiones denominadas "zonas de sacrificio",[374] en la región de la Norpatagonia argentina de la que procedo. Pues zona de sacrificio refiere a aquellas regiones que concentran riquezas que puede ser explorada y explotada con modalidades riesgosas por su altísimo efecto deletéreo, pero que, en virtud de la "calidad" de su población, nada importa, a los ojos del neoliberalismo expoliador, si dicha población es afectada pues ella sobra, está demás.[375] Son comunidades generalmente campesinas o indígenas, siempre confinadas a su extinción o al abandono de sus territorios. Ello me acerca a vuestras comunidades devenidas Ciudades Rurales en donde de pronto se emplaza una empresa hidroeléctrica o se expone a un cambio en su matriz productiva (por caso, construcción de una presa hidroeléctrica en Copainalá y la producción de café para Starbucks Coffee Company en Jaltenango, servicial al capital internacional); el impacto es tal que trepana vínculos y mundos organizados de manera "tradicional", una manera que el depravado mundo del capital depredador destruye sin reparo de ninguna índole.

Y ahora sí, por qué la desesperanza se vuelve un reto… pues porque permanecer en ella, aun a cuenta de lo dicho, nos ubica en un lugar intelectualmente inadmisible. Es decir, y como he expresado ya en otro lugar, hay algo del orden de la impudicia intelectual si quedamos anclados en la desesperanza y el escepticismo, pues nos posiciona en una especie de meseta

epistémico-política en la que no propiciamos un pensar en una clave otra que posibilite salir de esta situación. Ello, para quienes hemos optado por el mundo de las humanidades, nos lleva a un aislamiento ciertamente censurable, e implica un adormecimiento, un sopor que nos distancia del dolor, nos vuelve indolentes, impúdicamente indolentes. Ya hemos dicho que

> el hoy no es sino un estado de fascismo y misantropía hiperbólica, radicalizada, extrema, un desprecio visceral hacia el género humano que se traduce en políticas fascistas, muy bien maquilladas y discursivamente altamente comprometidas con la humanidad toda, no obstante, convalidando acá y allá crímenes de lesa humanidad que ya conviven sin producir insomnio alguno, muy por el contrario, produciendo la ataraxia e imperturbabilidad de quienes justamente si de algo debieran ocuparse y es su razón de ser, es de aquello que ocurre al género humano.
>
> Es en ese sentido que recusamos ese estado de obscenidad intelectual y proponemos justamente la posibilidad de salida de dicha instancia siempre que se advierta que ese estado de letargo e imperturbabilidad puede ser puesto a cuenta de una estrategia colonial que lo que produce, estimula y legitima es precisamente un distanciamiento brutal entre el pensamiento y la acción y un abismo también brutal entre el mundo y lo que acaece y la teorización respectiva.[376]

Hemos de revertir dicho distanciamiento y tornarnos permeables al acontecer, alertas y sufrientes, pues la filosofía hoy reclama una conciencia doliente. Ello ocurre al ubicarnos en los márgenes de la filosofía enmohecida cuando, como viene haciendo Aguilar Rivero, sacamos a la filosofía de esos húmedos y oscuros claustros del saber, cultores de un tipo de pensar filosófico que no contribuye en nada a la revivificación de la filosofía y mucho menos a una filosofía puesta en el mundo, estableciendo vasos comunicantes con las “cosas” que ocurren, con el acaecer sufriente de la humanidad, como así también con los logros, con novedades del presente que echan una pátina de entusiasmo y esperanzador futuro.

Por ello es que celebro esa filosofía entreverada en el hoy, saliendo del encierro al que estuvo confinada por mucho tiempo.

En suma, la filosofía se ha enmohecido de tanta reclusión. No obstante, entumecida, mas no muerta, se dispone a salir a la calle, olvidando la ropa de gala y los protocolos de la academia. Pues la filosofía que viene enseñando y haciendo Aguilar Rivero es la vestida de fajina, la que recorre senderos distintos a los que,

habitualmente, transitan las filosofías canónicas, internándonos en espacios en los que, por lo general, no se inmiscuye la filosofía aislada, académicamente distante, la tenida por oficial. Tal vez quepa pensar cuáles los motivos por los que tales itinerarios atípicos para la filosofía más clásica, es decir, los no convencionales, son cerrados al tránsito de la indagación filosófica, tal vez por el desafío que implican, puesto que recusan justamente la obscenidad de la desesperanza. Sostiene Aguilar Rivero, a propósito de lo dicho y como cierre de estas líneas (y cierre también de su texto mencionado anteriormente): "siempre habrá esos núcleos de fuerza vital que sobreviven en medio de pérdidas y dificultades, y que esas 'sobrevivencias' son algo más que tomas de conciencia; [...] también son instancias que transforman nuestras formas de comprender y de vivir".[377]

Finalmente, Aguilar Rivero enraíza a la filosofía en su inescindible cariz político, y ello se advierte una vez que se ha movido hacia un modo del quehacer filosófico emparentado con el dolor, al tiempo que la irrenunciable apuesta por un mundo distinto emana de sus líneas. Ancla la filosofía al mundo, la arraiga en aquel espacio del que nunca debiera haberse desamarrado.

Fuentes consultadas

Aguilar Rivero, Mariflor, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, 2005.

——, "Empresas de exterminio", en *Voz de la Tribu. Revista de la Secretaría de Extensión de la UAEM*, núm. 3, febrero-abril de 2015, en <https://www.uaem.mx/sites/default/files/voz_de_la_tribu_febrero.pdf>.

——, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*, UNAM / Juan Pablos, México, 2013.

——, "Una lectura feminista de Gadamer", en Raúl Alcalá Campos y Jorge Armando Reyes Escobar (coords.), *Gadamer y las*

Humanidades. Volumen II. Filosofía, historia, ciencias sociales, UNAM, México, 2007.

Aguilar Rivero, Mariflor, Patricia López, y Laura Echavarría, "Cuerpos enclaustrados: el caso de las Ciudades Rurales Sustentables en Chiapas, México", en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad,* año 5, núm. 13, 2014, consultado el 12 de agosto de 2016, en <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view Article/293>.

Argumedo, Alcira, *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*, Colihue, Buenos Aires, 2009.

Borsani, María Eugenia, "El presente letal y la indolente parsimonia de las humanidades", en *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, año 5, núm. 5, diciembre de 2014, Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad / Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, consultado en febrero de 2015, en <http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0005/02%20Editorial%20Borsani%20dic%2021.pdf>.

Cárdenas, José, "Masacre de Tlatlaya; expediente abierto", en *Excélsior*, 22 de septiembre de 2014, en <http://www.excelsior.com.mx/opinion/jose-cardenas/2014/09/22/982921>.

"Ciencia, salud, sociedad: saber experto independiente y persecución académica", en *ConaduH. Federación Nacional de Docentes, Investigadores y Creadores Universitarios*, consultado en 2016, en <http://conaduhistorica.org.ar/prensa/ciencia-salud-sociedad-saber-experto-independiente-y-persecucion académica/>.

Di Risio, Diego, Marc Gavaldà, Diego Pérez Roig, y Hernán Scandizzo, *Zonas de sacrificio. Impactos de la industria hidrocarburífera en Salta y Norpatagonia*, Observatorio

Petrolero Sur / América Libre, Buenos Aires, 2012.

Red por la Paz Chiapas y Colectivo de Análisis e Información Kolectiva (CAIK), *De la tierra al asfalto. Informe de la Misión Civil de Observación de la Red por la Paz Chiapas y CAIK al Programa Ciudades Rurales Sustentables*, Red por la Paz Chiapas / Colectivo de Análisis e Información Kolectiva / Mensen met een Missie, San Cristóbal de Las Casas, 2012, en <https://chiapaspaz.files.wordpress.com/2012/05/de-la-tierra-al-asfalto-informe-red-por-la-paz-2012.pdf>.

Zepeda, Mayra, "¿Qué ocurrió en Tlatlaya minuto a minuto, según la CNDH?", en *Animal Político*, 22 de octubre de 2014, en <http://www.animalpolitico.com/2014/10/la-matanza-del-ejercito-en-tlatlaya-segun-la-cndh/>.

[*] Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Comahue.

[362] El encuentro se realizó en el imponente Centro Cultural Casa del Tiempo de la UAM en la Colonia San Miguel Chapultepec, Ciudad de México.

[363] Mariflor Aguilar, "Una lectura feminista de Gadamer", en *Gadamer y las humanidades II*.

[364] "Hermenéutica", en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (dirs.), *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica,* p. 228.

[365] Mariflor Aguilar Rivero, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*, p. 139 (las cursivas son de la autora).

[366] Véase Red por la Paz Chiapas y Colectivo de Análisis e Información Kolectiva (CAIK), *De la tierra al asfalto. Informe de la Misión Civil de Observación de la Red por la Paz Chiapas y CAIK al Programa Ciudades Rurales Sustentables*.

[367] "No estoy arrepentido de haberlo escrito, pero ya es una etapa superada"; "No volvería a leer *Las venas abiertas de América Latina*, porque si lo hiciera me caería desmayado"; "No tenía los suficientes conocimientos de economía ni de política cuando lo escribí", son algunas de las consideraciones críticas de Eduardo Galeano sobre su texto *Las venas abiertas de América Latina* del año 1971. Estas manifestaciones del autor fueron pronunciadas en ocasión de la II Bienal del Libro y la Lectura, llevada a cabo en Brasilia, en el mes de abril de 2014.

[368] Mariflor Aguilar Rivero, "Empresas de exterminio", en *Voz de la Tribu. Revista de la Secretaría de Extensión de la UAEM*, núm. 3, febrero-abril de 2015, en

<https://www.uaem.mx/sites/default/files/voz_de_la_tribu_febrero.pdf>, p. 54. Véase también Mariflor Aguilar Rivero, Patricia López y Laura Echavarría, "Cuerpos enclaustrados: el caso de las Ciudades Rurales Sustentables en Chiapas, México", en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, año 5, núm. 13, diciembre de 2013-marzo de 2014, en <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/viewArticle/293>.

369 Aguilar Rivero abreva en Étienne Balibar para dar cuenta del fenómeno de "producción de personas excedentes" y lo vincula con los planteos de Pablo González Casanova respecto a las políticas de despojo. Véase Mariflor Aguilar Rivero, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*.

370 Alcira Argumedo, *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*, p. 274 (las cursivas son de la autora).

371 Mariflor Aguilar, Patricia López y Laura Echavarría, "Cuerpos enclaustrados: el caso de las Ciudades Rurales Sustentables en Chiapas, México", en *op. cit.*.

372 La masacre de Tlatlaya es muy poco conocida fuera de México. Se trató del fusilamiento, con uso de armas de fuego del Ejército, de 22 jóvenes encontrados en una bodega la madrugada del 30 de junio, en la localidad de San Pedro Limón, municipio de Tlatlaya, Estado de México. Véase José Cárdenas, "Masacre de Tlatlaya; expediente abierto", en *Excélsior*, 22 de septiembre de 2014, en <http://www.excelsior.com.mx/opinion/jose-cardenas/2014/09/22/982921>. Véase también Mayra Zepeda, "¿Qué ocurrió en Tlatlaya minuto a minuto, según la CNDH?", en *Animal Político*, 22 de octubre de 2014, en <http://www.animalpolitico.com/2014/10/la-matanza-del-ejercito-en-tlatlaya-segun-la-cndh/>.

373 Mariflor Aguilar Rivero, "Empresas de exterminio", en *op. cit.*, pp. 54-55.

374 Véase Diego di Risio *et al.*, *Zonas de sacrificio. Impactos de la industria hidrocarburífera en Salta y Norpatagonia*.

375 En el momento de revisión de este escrito (primeros días del mes de noviembre de 2016) circuló por las redes un escrito intitulado "Ciencia, salud, sociedad: saber experto independiente y persecución académica" solicitando la adhesión ante un caso ciertamente grave que denuncia los intentos de silenciamiento y hostigamiento para con investigaciones argentinas que dejan al descubierto lo que entendemos se trata de un "plan sistemático de exterminio de poblaciones". Se trata de un claro ejemplo de zonas de sacrificio, esta vez relacionadas con los agrotóxicos. Así lo expresa la parte inicial del escrito: "Como profesionales, intelectuales, académicos, artistas y trabajadores de la cultura, queremos expresar nuestra enorme preocupación y nuestro repudio en relación con los hechos de persecución que viene sufriendo el equipo de Salud Socioambiental, dirigido por el Doctor Damián Verzeñassi, de la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional de Rosario. Desde hace seis años, dicho equipo docente viene realizando una

valiosa e inédita experiencia de relevamiento de los impactos sobre la salud humana de los agroquímicos (glifosato), en diferentes pueblos y ciudades del país.

"En los últimos meses, el equipo de salud ha venido sufriendo presiones, la cual llegó a su pico el viernes 28 de octubre pasado, cuando por orden del decano de la Facultad de Medicina de esa casa de estudios fueron cerrados con cadenas y candados el ingreso a la oficina donde está toda la información recogida por los campamentos sanitarios (96 800 historias clínicas), que reflejan la situación sanitaria de 27 pueblos y ciudades de Santa Fe, Entre Ríos, Córdoba y Buenos Aires.

"El hecho no es casual, pues la información recolectada por dichos campamentos sanitarios constituye una prueba científica contundente de los impactos socio-sanitarios que produce el actual modelo agrario en nuestro país, situación sistemáticamente minimizada o silenciada por los diferentes actores políticos y económicos involucrados en el mismo, a saber, corporaciones transnacionales, actores del gobierno provincial y nacional, a lo que hay que sumar sectores académicos acríticos, que terminan siendo funcionales a los intereses del agronegocio. Como afirmara recientemente dicho médico en un reportaje, la información recolectada 'ha evidenciado los cambios en los perfiles de morbimortalidad de la región, que desde hace veinte años está sometida a un proceso de envenenamiento constante a partir de la incorporación de los organismos genéticamente modificados. Se logró así evidenciar el impacto de semejante proceso en los ciclos vitales de los vecinos expuestos al agronegocio'" ("Ciencia, salud, sociedad: saber experto independiente y persecución académica", en *CONADUH. Federación Nacional de Docentes, Investigadores y Creadores Universitarios*, en <http://conaduhistorica.org.ar/prensa/ciencia-salud-sociedad-saber-experto-independiente-y-persecucion académica/>).

[376] María Eugenia Borsani, "El presente letal y la indolente parsimonia de las humanidades", en *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, año 5, núm. 5, diciembre de 2014, p. 8.

[377] Mariflor Aguilar, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*, p. 142.

HABLAR SOBRE MARIFLOR AGUILAR

Norma de los Ríos M.[*]

Comienzo por agradecer a Carlos y a Mariflor su generosa invitación para acompañarla en esta mesa de clausura.[378] Debo sin embargo confesar que cuando el querido Carlos me invitó, y aun a sabiendas de la aquiescencia de Mariflor y de la amistad de muchos años, me pregunté si era lícito aceptar y bajo qué credenciales de legitimidad.

Me explico: amén de un cierto reconocimiento que con frecuencia honra más a quienes lo profesan que a quienes lo reciben. *Dunque*... ¿a título de qué?, o ¿de qué va?... me pregunté, antes de que alguien más pudiese acaso preguntárselo. Empecé a considerar el asunto diciéndome que aceptar acompañar en una mesa de clausura no implica lo mismo que aceptar participar en una mesa redonda, porque en este segundo caso habría que conocer a cabalidad la obra del autor o ser especialista en alguno de sus temas de investigación. Por ello, cuando sólo se ha sobrevolado dicha obra, o consultado sólo ciertos textos, resultaría una ligereza aceptar participar en una mesa redonda con filósofos especialistas.

Acto seguido, el orden de mis preocupaciones trató de anclarse en un horizonte académico común que sustentara mi presencia, y entonces me dije que los historiadores y, particularmente, quienes nos hemos dedicado con especial pasión al debate historiográfico, estamos continuamente tendiendo puentes hermenéuticos con otras disciplinas hermanas y muy particularmente, al menos es mi caso, con la filosofía, intentando siempre de manera permanente y crítica construir una suerte de armazón, o mejor aún, para no sugerir abuso o cerrazón sistémica alguna, buscando abrir, digámoslo así, un espacio creativo donde abonar e iluminar,

desde nuestras disciplinas, el terreno fértil de la construcción interdisciplinar.

Por dar tan sólo algunos ejemplos de temáticas comunes y recurrentes: debates acerca del sujeto histórico, de la subjetividad u objetividad del conocimiento y por ende de los parámetros de una pretendida cientificidad, o bien acerca de la propia caracterización del proceso histórico, etcétera. Viejos y nuevos problemas que nos ocupaban desde fines de los años sesenta y durante la década de los setenta, potenciados por el exilio y los debates del marxismo crítico latinoamericano. Temáticas y problemas que lejos de haberse agotado en aquellos interminables debates entre modernidad y posmodernidad que ocuparon nuestras mentes, causaron tanto desguace disciplinar y espolearon nuestros esfuerzos teóricos en aquellas dos décadas finiseculares y en los primeros años de este siglo XXI, vendrían a cobrar nuevas formas de expresión y de vigencia y a nutrir el debate con otras propuestas hermenéuticas. Viejas y nuevas reflexiones en torno a la identidad, a la universalidad y/o la pluralidad en los debates sobre la cultura, discusiones acerca de la colonialidad del poder y las formas hegemónicas de su ejercicio, e infinidad de problemáticas más que requieren ser replanteadas, repensadas y puestas al día, especialmente por quienes debemos enfrentar desde las aulas, un día sí y otro también, el compromiso ineludible de atender las inquietudes y las exigencias intelectuales de nuestros jóvenes estudiantes.

Y de repente, en medio de tal universo dubitativo, surgió una pequeña luz verde, una lucecita sin pretensión alguna, pero muy nítida, tal vez por lo sencilla y por lo sincera, partiendo de algo tan simple como un cierto corte etario o generacional, resultaba evidente que Mariflor y yo, como otros muchos colegas, hemos compartido a lo largo de nuestra trayectoria universitaria muchos problemas y angustias existenciales comunes: unos, fruto de preocupaciones teóricas y metodológicas fundamentales, horizontes referenciales epocales, que permearon nuestra propia formación y los debates académicos sucesivos; otros, fruto de cuestionamientos intelectuales y políticos afines o similares en los

que nos vimos envueltas y frente a los cuales hubimos de tomar partido, afrontando todo tipo de consecuencias.

Y así, de pronto, no me cuestioné más, y acepté: porque en primer término hemos compartido un espacio académico privilegiado, el de esta facultad que es nuestra casa, y lo hemos compartido tanto en sus momentos más luminosos, como en sus periodos más difíciles y conturbados.

Compartimos la amistad y el afecto de tantos amigos y maestros de hoy y de ayer, en especial los que se quedan siempre con nosotros, aquellos cuyo legado intelectual y afectivo sigue estando vivo, como don Adolfo Sánchez Vázquez o Luis Villoro, o los queridos Carlos Pereyra y Bolívar Echeverría que me honraron con su amistad, y ello por citar tan sólo sendos pilares de la alta producción teórica, de la inteligencia privilegiada, de la cultura señera y, por si ello fuera poco, de la generosidad intelectual.

Compartimos también muchas luchas y muchos empeños, a veces en la misma trinchera, otras, en algún espacio cercano.

¡Cuántas reuniones de trabajo, de análisis ponderados o discusiones acaloradas y de búsqueda de soluciones frente a los más ingentes problemas universitarios! Desde el 68 para acá, cuántas experiencias aleccionadoras, cuántos caminos transitados, cuántas asambleas interminables en aquella década de los 70 de las luchas sindicales, cuántas otras reuniones en épocas más recientes, ya en el Aula Magna, ya en algún salón de clases, o bien en nuestras casas, en la de la propia Mariflor, en la del entrañable Federico Álvarez, o en algún otro espacio académico o cultural prestado solidariamente, cuando movimientos y huelgas que nos tenían el corazón en un puño hacían imposible reunirnos en nuestra casa de estudios.

En tiempos más serenos compartimos algunas comidas y varias charlas de pasillo, compartimos algún que otro comité editorial y, haciendo memoria, cuando éramos muy, muy jóvenes, ellas un poquitín más, Mariflor, María Alba y yo, armamos un proyecto de investigación sobre teoría de la historia que no llegó a concretarse como trabajo conjunto, pero que habla ya de inquietudes intelectuales compartidas tiempo ha, de una temprana conciencia

de la enorme riqueza y posibilidades de la interdisciplinariedad, así como de los valores universitarios y el compromiso social que han orientado nuestras vidas.

Hoy como ayer, cuando alguna persona me pregunta en dónde doy clases, se me sigue llenando el alma como una vela al viento al responder: en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Y así, por el hecho de haber compartido tiempos y espacios comunes, coordenadas sin las cuales no podemos ni existir ni comprendernos, y dado que en ese continuo y discontinuo que es la vida hemos perseguido ideales y sostenido valores, hemos compartido esfuerzos y atesorado amigos, y hemos anudado vínculos de afecto y amistad, logré, trayendo todo esto a las entretelas de mi memoria, encontrar aquellas "credenciales" que buscaba en un principio para compartir esta intervención.

[*] Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

[378] Palabras pronunciadas en la mesa de clausura del Coloquio "Hermenéutica, crítica y subjetividad en la obra de Mariflor Aguilar Rivero", celebrado el 19 y 20 de octubre de 2016 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (FFyL-UNAM).

DE LA HERMENÉUTICA DE LA ESCUCHA A LA HERMENÉUTICA DE LA RESISTENCIA

Ambrosio Velasco Gómez[*]

El desarrollo de la filosofía de Mariflor Aguilar se puede caracterizar parafraseando a Marx en un proceso que va de lo abstracto a lo concreto. Los trabajos iniciales que conozco de Mariflor giran en torno a debates sobre el marxismo, particularmente dentro de una orientación althusseriana. Posteriormente, evoluciona hacia la teoría crítica dentro del marxismo, especialmente en la obra de Habermas. Su desarrollo filosófico continúa en dirección a la hermenéutica filosófica gadameriana, a partir de la cual establece un ajuste de cuentas con su trayectoria marxista anterior a través de una interesante confrontación entre la hermenéutica de la recuperación de Gadamer y la hermenéutica de la sospecha de Habermas, que desarrolla en su libro *Confrontación, crítica y hermenéutica*.[379] Es en este momento de su trayectoria filosófica cuando tuve la fortuna de conocerla y discutir intensamente con ella su visión crítica de la hermenéutica que en muchos aspectos me convenció.

Es precisamente en el campo de la hermenéutica crítica en el que Mariflor Aguilar inicia sus contribuciones más originales e importantes, especialmente con su propuesta de la hermenéutica de la escucha, que es una alternativa entre las posiciones de Gadamer y Habermas, caracterizada por un fuerte componente ético y epistémico de reconocimiento del otro, así como una exigencia de reflexividad. La hermenéutica de la escucha corresponde a una tradición de investigación propia de las humanidades que, en contraste con la investigación "especular" de las ciencias naturales, no busca confirmar lo que ya se hipotetiza, sino por el contrario procura apropiarse de lo diferente, lo distinto y distante a lo familiar, ya conocido. Es, en

este sentido, una investigación eminentemente heurística orientada al descubrimiento y no tanto a la confirmación.

Con la hermenéutica de la escucha, Mariflor Aguilar inicia el giro hacia lo concreto. El primer paso de este giro es el desarrollo de una fundamentación hermenéutica de la democracia en circunstancias muy específicas de México: los inicios de una posible transición a la democracia con la derrota electoral del Partido Revolucionario Institucional en el año 2000. En un ensayo publicado por el Instituto Electoral del Distrito Federal que mereció un importante premio, Mariflor Aguilar advierte ya la necesidad de rebasar el ámbito electoral y partidista de la democracia y promover la formación de sujetos y comunidades plurales que expresen, escuchen y debatan sobre la diversidad de valores, intereses y proyectos, incluidos desde luego y en primer plano los pueblos indígenas que reclaman la reconstitución de la nación y el Estado mexicanos.[380]

La rápida si no inmediata desilusión de la seudotransición democrática, por un lado, y la creciente fuerza moral y política de los movimientos indígenas frente al Estado, por otro, motivan en Mariflor Aguilar una radicalización de su hermenéutica de la escucha hacia lo que me atrevería yo a llamar una hermenéutica de la resistencia. Ya no sólo se trata de escuchar y aprender del otro, sino de sentir, pensar y resistir con el otro. Se trata a mi manera de ver de una posición filosófica de solidaria retaguardia, en términos de Boaventura de Sousa Santos. Esta posición la ha desarrollado Mariflor Aguilar en sus obras más recientes, especialmente en su libro *Resistir es construir*,[381] ejemplo que guarda tesis extraordinarias de cómo filosofar racional, crítica y comprometidamente sobre graves y muy debatibles problemas del mundo actual y sobre todo del México de hoy, desde la posición de los que resisten a la dominación y explotación del capitalismo depredador.

Los problemas centrales que trata el libro son los relativos a las identidades de los pueblos y naciones, conformadas por las relaciones de pertenencia de las personas a algo común. Identidad y pertenencia son al mismo tiempo categorías filosóficas

fundamentales y problemas sociales de gravedad y urgencia. Esta convergencia de filosofía y problemas sociales no es lo común en el trabajo académico, pero sí es necesaria y urgente en el mundo contemporáneo.

Entre los efectos depredadores del capitalismo actual, Mariflor Aguilar muestra un creciente nomadismo generalizado de mercancías, capitales y personas. En este nomadismo cabe desde el supernomadismo de grandes directivos de empresas transnacionales, artistas y deportistas, incluso el turismo, hasta el infranomadismo de las masas de emigrantes que cargan con su sufrimiento de un lugar del sur a otro país, otro continente o región del norte en busca del "sueño americano" o europeo de aminorar el hambre, la carencia, la enfermedad, la violencia de todo género. Este sueño se convierte sistemáticamente en algo peor que una pesadilla.

El infra o supernomadismo del capitalismo global contrasta con aquel nomadismo antiguo de naciones como los beduinos, que eran más libres, autónomos y virtuosos, según el filósofo árabe Maimónides, que los habitantes de las ciudades que se hacían dependientes de los gobiernos. El nomadismo actual nada tiene de heroico ni tampoco de virtuoso, aunque quizás las crecientes masas del infranomadismo encuentren en su peregrinar una identidad propia y emancipadora.

Con amplia visión analítica y sensibilidad moral y política, virtudes difíciles de conjugar, Mariflor Aguilar desmenuza diferentes concepciones de la identidad y la pertenencia, mostrando las aristas amables y las obscuras. La identidad puede ser tanto un proceso de afirmación, reconocimiento y construcción de comunidad digna como su contrario, un acontecimiento violento que vacía a las personas y pueblos de lo propio y les impone una identidad ajena, que los subyuga y despoja de toda dignidad, autenticidad y autonomía.

Dentro de la visión amable que presenta a la identidad y la pertenencia como una relación humana no sólo necesaria sino también deseable y edificante, Mariflor pasa revista a autores como Charles Taylor y Hans-Georg Gadamer. La identificación

con algo que precede al individuo le asegura la pertenencia a una comunidad que lo integra y le permite trascender con ella. El reconocimiento tanto del propio sujeto que se identifica con algo como de los otros sujetos de la misma comunidad a la que se integra, así como el reconocimiento de otras comunidades e identidades diferentes, es un acto de justicia, superior a la tolerancia, y de dignidad para quien reconoce y para quien es reconocido. Por el contrario, negar el reconocimiento es un acto de violencia, de ninguneo, de rechazo y de exclusión. Y la exclusión es la nota común de toda injusticia.

La identidad que no se reconoce no existe. Éste es un principio elemental no sólo de la ética y de la política, sino de la lógica y del lenguaje mismo. Recordemos la estructura básica del signo significante-sentido y denotación. El sentido es la propiedad con la que se identifica la cosa o el sujeto Px, o x tiene la propiedad P o simplemente x es P: x es racional, x es irracional, x ladra, x es nómada, etcétera. En función de esta identidad sujeto-predicado determinamos la denotación, esto es, el conjunto o clase de objetos que cumplen o se identifican con esa propiedad o propiedades. En la medida que podemos inferir de la identidad de la propiedad la clase de objetos o sujetos de pertenencia, podemos decir que existen como tales sujetos u objetos, con tales identidades. El mismo concepto de pertenecer es un término básico de la lógica, la semántica y la ontología: Px significa x pertenece a un conjunto caracterizado o definido por la propiedad P. Si x es nómada entonces x pertenece a los hombres libres, según el filósofo árabe, o es un trabajador de desecho en el capitalismo global. Pero negar identidad es negar existencia, violencia máxima, crueldad infrahumana muy propia del capitalismo global: x es simplemente x, sin rasgo ni cualidad, inconspicuo, indiferenciado, sin rostro, sin pertenencia a ningún conjunto.

Pero la injusticia y la violencia máxima de negar identidad no se resuelve simplemente afirmándola. El problema fundamental es quién define la identidad y, por la tanto, la pertenencia, o viceversa, quién define la pertenencia y con ello la identidad.

El lado amble y deseable de la identidad y la pertenencia implica que éstas son el resultado de agentes libres y autónomos que se relacionan entre sí y con su cultura e historia para construir identidades auténticas de hombres libres. Para autores como Deleuze este proceso es imposible, toda pertenencia, toda identidad es siempre una imposición que despoja toda dignidad y autonomía a las personas, las vuelve individuos masificados, los despersonifica. Sólo la persona que se autoafirma en su individualidad y rechaza toda identidad común puede salvarse del yugo de la pertenencia. Se trata de lo que Mariflor Aguilar llama la identidad 0, que se opone radicalmente a la identidad unívoca impuesta por los poderes económicos, mediáticos, políticos. La pregunta clave que se hace Mariflor es si hay alternativa para la construcción de identidades y pertenencias auténticas y emancipadoras en el capitalismo depredador.

Para responder a esta pregunta clave, Mariflor Aguilar escucha y se identifica con pueblos indígenas en resistencia: resistir es una manera de construir identidades personales y colectivas libres y auténticas. En concreto, resistir es construir.

Fuentes consultadas

Aguilar Rivero, Mariflor, *Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas*, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, 1998.

—, "Cultura de escucha, condición de la democracia", en Valentín Almaraz Moreno (ed.), *Ensayos*, Instituto Electoral del Distrito Federal, 2004.

—, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*, UNAM / Juan Pablos, México, 2013.

[*] Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

[379] Mariflor Aguilar, *Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas*.

[380] Mariflor Aguilar Rivero, "Cultura de escucha, condición de la democracia", en Valentín Almaraz Moreno (ed.), *Ensayos*, p. 111.

[381] Mariflor Aguilar Rivero, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*.

BIBLIOGRAFÍA DE MARIFLOR AGUILAR

*Neil Mauricio Andrade**

Libros

Autora

Resistir es construir. Movilidades y pertenencias, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) / Juan Pablos, México, 2013.

Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer, FFyL-UNAM, México, 2005. (Primera reimpresión: 2007).

Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas, FFyL-UNAM / Fontamara, México, 1998.

Teoría de la ideología, FFyL-UNAM, México, 1984.

Coordinadora

Depredación: ciudades rurales, comunidades intervenidas y espacios en conflicto, Mariflor Aguilar Rivero, Carlos Andrés Aguirre Álvarez y Olinca Valeria Avilés Hernández (eds.). Autores: Juan José Abud Jaso, Mariflor Aguilar Rivero, Carlos Andrés Aguirre Álvarez, Olinca Valeria Avilés Hernández, María del Pilar Padierna, Alfonso González Martínez, Camila Joselevich, Carlos Eduardo Hernández Babún, Benjamín Berlanga Gallardo, Elisabetta Di Castro, María Dolores Camacho, Laura Echavarría Canto, Martin Larsson, Sergio Rubén Maldonado Juárez, Mirella Lluhi, Carlos Oliva Mendoza, Miguel Pickard, Japhy Wilson, Liliana Hernández Hernández, Mónica Hernández Rejón, UNAM / Juan Pablos, México, 2013.

Sujeto, construcción de identidades y cambio social. Autores:

Mariflor Aguilar Rivero, Ramón Rodríguez, María Dolores Illescas Nájera, Greta Rivara Kamaji, Carlos Oliva Mendoza, Raúl Alcalá Campos, Griselda Gutiérrez Castañeda, Elisabetta Di Castro, Néstor Braunstein, José Luis García, Ana María Martínez de la Escalera, Rosaura Martínez, María Antonia González Valerio, Sixto J. Castro, Lorena García Caballero, Luz María Sepúlveda, Ambrosio Velasco Gómez, Pedro Enrique García Ruiz, José Luis Ávila, FFyL-UNAM, México, 2008.

Gadamer y las humanidades. Volumen I. Ontología, lenguaje y estética, Mariflor Aguilar Rivero y María Antonia González Valerio (coords.). Autores: Jean Grondin, Teresa Oñate, Luis Enrique de Santiago Guervós, Rebeca Maldonado, Greta Rivara, Carlos Emilio Gende, Ma. Teresa Muñoz, Jorge Reyes, Erika Lindig Cisneros, Ana María Martínez de la Escalera, Paulina Rivero Weber, Sixto J. Castro, María Antonia González Valerio, Mauricio Beuchot, Aníbal Rodríguez Silva, Federico Álvarez, Richard Palmer, Dieter Räll, Luz Aurora Pimentel, José Francisco Zúñiga, Carlos Oliva Mendoza, FFyL-UNAM, México, 2007.

Entresurcos de Verdad y método. Autores: Mariflor Aguilar Rivero, Carlos Oliva, María Rosa Palazón Mayoral, María Antonia González Valerio, Rebeca Maldonado, Álvaro Matute, Greta Rivara Kamaji, Ambrosio Velasco Gómez, Raúl Alcalá Campos, Jorge Reyes, Mauricio Beuchot, Erika Lindig Cisneros, Aníbal Rodríguez Silva, FFyL-UNAM, México, 2006.

*Límites de la Subjetividad***.** Autores: Mariflor Aguilar Rivero, Elisabetta di Castro, Salma Saab, Héctor Escobar Sotomayor, Hans Saettele, Carlos Pereda, Efraín Lazos, Antonio Valdecantos, Adriana de Teresa Ochoa, Ambrosio Velasco Gómez, Manuel Cruz, Marcelino Arias Sandí, José Alfredo

Zavaleta Betancourt, Concha Roldán, Graciela Hierro, Roberto R. Aramayo, Griselda Gutiérrez Castañeda, Alejandro Gutiérrez Robles, FFyL-UNAM / Fontamara, México, 1999.

Reflexiones obsesivas. Autonomía y Cultura. Autores: Mariflor Aguilar Rivero, Mauricio Beuchot, Alejandro Gutiérrez Robles, Adriana de Teresa Ochoa, Carlos Pereda, J. Francisco Álvarez, Ambrosio Velasco, León Olivé, Campirán Salazar, Griselda Gutiérrez Castañeda, Paulette Dieterlen, Samuel Arriarán, Marcelino Arias, Elisabetta Di Castro, José Alfredo Zavaleta Betancourt, FFyL-UNAM / Fontamara, México, 1998.

Diálogos sobre filosofía contemporánea. Modernidad, sujeto y hermenéutica. Autores: Bolívar Echeverría, Aureliano Ortega Esquivel, Óscar Martiarena, Ana María Martínez de la Escalera, Josu Landa, Hans Sättele, Griselda Gutiérrez Castañeda, Cristóbal Acevedo Martínez, Medardo Plasencia, Mauricio Beuchot, Mariflor Aguilar Rivero, Raúl Alcalá Campos, Samuel Arriarán, Ambrosio Velasco, UNAM, México, 1995.

Crítica del sujeto. Autores: Juliana González, Luis Salazar C., Elisabetta Di Castro, Lizbeth Sagols, Martha Massa, Antonio Zirión, María García-Torres, Mariflor Aguilar Rivero, Ana María Martínez de la Escalera, Sergio Pérez Cortés, Griselda Gutiérrez, Gerardo de la Fuente Lora, César González Ochoa, Walter Beller, Gabriel Vargas Lozano, Alberto Constante, María Herrera, Hans Robert Saettele, FFyL-UNAM, México, 1990.

Capítulos de libros

"Hacia una política de las identificaciones", en *Construcción de identidades,* Claudia Lucotti, Elisabetta di Castro (coords.), FFyL-UNAM / Juan Pablos, México, 2012.

"Construcción hermenéutica de la diferencia y la comunalidad",

en María Eugenia Borsani y Carlos Emilio Gende (eds.), *Filosofía-Crítica-Cultura*, Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, 2011.

"Fusion of Horizons as Horizontic Differenciation: *Eumeneis Elenchoi's* Work", en Andrzej Wiercinski (ed.), *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation*, LIT Verlag (International Studies in Hermeneutics and Phenomenology, 2), Münster, 2011.

"Una lectura feminista de Gadamer", en Raul Alcalá Campos y Jorge Armando Reyes Escobar (coords.), *Gadamer y las humanidades. Volumen II. Filosofía, historia, ciencias sociales*, UNAM, México, 2007.

"Del arte de romper hechizos. Un texto de Gadamer", en Juan José García Norro y Ramón Rodríguez (eds.), *Cómo se comenta un texto filosófico*, Síntesis, Madrid, 2007.

"Experiencia de la alteridad. Sobre el capítulo 11 de *Verdad y método*", en Mariflor Aguilar Rivero (coord.), *Entresurcos de* Verdad y método, FFyL-UNAM, México, 2006.

"Construcción hermenéutica de la diferencia y la comunalidad", en María Eugenia Borsani y Carlos Emilio Gende (eds.), *Filosofía-Crítica-Cultura*, Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, 2006.

"Voluntad de aire", en Paulina Rivero Weber (coord.), *Cuestiones hermenéuticas. De Nietzsche a Gadamer,* UNAM / Itaca, México, 2005.

"Tiempos políticos", en Ambrosio Velasco, Elisabetta Di Castro, y María Julia Bertomeu (coords.), *La vigencia del republicanismo*, UNAM, México, 2006.

"De la hermenéutica a la política: Consecuencias de la alteridad", en Rosemary Rizo-Patrón de Lerner (ed.), *Tolerancia.*

Interpretando la experiencia de la tolerancia, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2007.
"La escucha como modelo intersubjetivo incluyente", en María Antonia González Valerio, Greta Rivara Kamaji, y Paulina Rivero Weber (coords.), *Entre hermenéuticas*, UNAM, México, 2004.
"Lo que de veras importa", en Ana María Martínez de la Escalera (ed.), *Adiós a Derrida*, UNAM, México, 2005.
"Hermenéutica y crítica", en Teresa Oñate, Cristina García y Miguel Ángel Quintana (eds.), *Hans-Georg Gadamer. Ontología estética y hermenéutica*, Dykinson, Madrid, 2005.
"La hermenéutica y Gadamer: Presentación", en Martha Patricia Irigoyen Troconis (coord.), *Hermenéutica, analogía y discurso*, UNAM, México, 2004.
"Hermenéutica de la diferencia", en Mauricio Beuchot (ed.), *VIII Jornadas de Hermenéutica*, UNAM, México, 2004.
"Cultura de escucha, condición de la democracia", en Valentín Almaraz Moreno (ed.), *Ensayos*, Instituto Electoral del Distrito Federal, México, 2004.
"Eumeneis Elenchoi: condición de alteridad", en Juan José Acero, José Antonio Nicolás, José Antonio Pérez Tapias, Luis Sáez Rueda y José Francisco Zúñiga (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 2004.
"Taylor en la hermenéutica", en Raúl Alcalá Campos (ed.), *Primer Encuentro Internacional sobre Filosofía de la Cultura y Multiculturalismo*, Conaculta / Gobierno del Estado de Campeche / Instituto de Cultura de Campeche / Universidad Autónoma de Campeche / Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Campeche, 2004.
"Sumisión o reconocimiento: Nietzsche y Gadamer", en Carlos B.

Gutiérrez (ed.), *No hay hechos, sólo interpretaciones*, Universidad de los Andes, Bogotá, 2004.

"Gadamer-Nietzsche", en Mauricio Beuchot (ed.), *VII Jornadas de Hermenéutica*, UNAM, México, 2004.

"Diálogo y escucha", en Liliana Weinberg (ed.), *Ensayo, simbolismo y campo cultural*, UNAM, México, 2003.

"Hermenéutica: ¿ver o escuchar?", en Mauricio Beuchot y Ambrosio Velasco Gómez (coords.), *Interpretación, diálogo y creatividad. Quintas Jornadas de hermenéutica*, UNAM, México, 2003.

"Nietzsche frente a Habermas", en Paulina Rivero Weber y Greta Rivara Kamaji (comps.), *Perspectivas nietzscheanas. Reflexiones en torno al pensamiento de Nietzsche*, UNAM, México, 2003.

"Diálogo", en Bod Hodge, Rose Lema y Hans Saettele (eds.), *Discurso, sociedad y lenguaje. Una anamorfosis en el nuevo milenio*, Lincom Europa, Múnich, 2002.

"Relación entre crítica y hermenéutica desde la perspectiva de género", en Eulalia Pérez Sedeño y Paloma Alcalá Cortijo (eds.), *Ciencia y género*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2001.

"De la alegría del reconocimiento", en Mauricio Beuchot Puente y Ambrosio Velasco Gómez (coords.), *Perspectivas y horizontes de la hermenéutica en las humanidades, el arte y las ciencias. Memoria. Tercera Jornada de Hermenéutica*, UNAM, México, 2001.

"Metáforas hermenéuticas", en Mauricio Beuchot y Carlos Pereda (coords.), *Hermenéutica, estética e historia. Memoria. Cuarta Jornada de Hermenéutica*, UNAM, México, 2001.

"Ética y lenguaje simbólico (hacia una ética de la escucha)", en Luis Villoro (coord.), *Los linderos de la ética*, UNAM / Centro de

Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)/ Siglo XXI, México, 2000.
"Heurística y ciencias sociales", en Ambrosio Velasco Gómez (coord.), *El concepto de heurística en las ciencias y las humanidades*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH) UNAM / Siglo XXI, México, 2000.
"Presentación", en Mariflor Aguilar Rivero (coord.), *Límites de la subjetividad*, UNAM / Fontamara, México, 1999.
"Diálogo y escucha en la cultura democrática", en Beatriz K. de Gutiérrez Walker (coord.), *La cultura en la sociedad democrática*, Secretaría de Cultura de la Nación, Buenos Aires, 1999.
"Conflicto de subjetividades (Presentación)", en Mariflor Aguilar Rivero (coord.), *Reflexiones obsesivas. Autonomía y cultura*, UNAM / Fontamara, México, 1998.
"Sujeto/Sujetos", en Patricia Ducoing (coord.), *Sujetos, procesos de formación y de enseñanza-aprendizaje*, UNAM, México, 1998.
"Violencia y micropoderes", en Adolfo Sánchez Vázquez (ed.), *El mundo de la violencia*, UNAM / Fondo de Cultura Económica (FCE), México, 1998.
"Comentario [a 'Reflexiones —¿intempestivas?— sobre la igualdad y la desigualdad' de Adolfo Sánchez Vázquez]", en Josu Landa y Juliana González (coords.), *Los valores humanos en México*, UNAM / Siglo XXI, México, 1997.
"Descartes y el sujeto: volver a empezar", en Rigoberto Lanz (coord.), *¿Fin del sujeto?*, Universidad de los Andes / Universidad Central de Venezuela, Mérida, 1996.
"Comentario al trabajo de Mauricio Beuchot titulado 'Los márgenes de la interpretación'", en Mariflor Aguilar Rivero (coord.), *Diálogos sobre filosofía contemporánea. Modernidad,*

sujeto y hermenéutica, UNAM / Asociación Filosófica de México, México, 1995.
"Filosofía, sujeto y modernidad", en Griselda Gutiérrez Castañeda (coord.), *Diálogos sobre filosofía política*, UNAM, México, 1995.
"El yo dividido (segunda publicación)", en Graciela Hierro (coord.), *Perspectivas feministas*, Benemérita Universidad de Puebla (BUAP), Puebla, 1993.
"Ideología: entre dos dialécticas", en Ernesto Garzón Valdés y Fernando Salmerón (eds.), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, UNAM, México, 1993.
"El yo dividido", en Mirta Bicecci, Patricia Ducoing y Ofelia Escudero (eds.), *Psicoanálisis y educación*, UNAM, México, 1990.
"Discurso político y pretensiones de validez", en Juan Mora Rubio (comp.), *Perspectivas de la filosofía. III Simposio de Filosofía Contemporánea*, UAM-Iztapalapa, México, 1990.
"De la crítica al replanteamiento del sujeto", en Mariflor Aguilar Rivero (coord.), *Crítica del sujeto*, UNAM, México, 1990.
"Acerca de las macro y las microestructuras", en Laura Benítez Grobet (ed.), *Antologías para la actualización de los profesores de enseñanza media superior. Filosofía II. Ética y filosofía política*, UNAM / Porrúa, México, 1989.
"Nietzsche: orden individual, orden colectivo", en Luis Aguilar y Corina Yturbe (comps.), *Filosofía política. Razón y poder*, UNAM, México, 1987.
"Posibilidades de nueva práctica feminista", en Graciela Hierro (comp.), *La naturaleza femenina. Tercer Coloquio Nacional de Filosofía*, UNAM, México, 1985.

Artículos en periódicos

"Cuestiona acciones del Estado", en *Excélsior*, septiembre de

2006.

“Sobre el diálogo”, en *La Jornada Semanal*, suplemento cultural de *La Jornada*, diciembre de 1996.

“La experiencia de la locura”, en *La Jornada Semanal*, suplemento cultural de *La Jornada*, noviembre de 1994.

“Nuestra herencia”, presentación del suplemento cultural de *La Jornada* en *El Día*, núm. 1163, 7 de octubre de 1984.

“La filosofía, su historia y su sujeto”, en el suplemento *Sábado* del periódico *Unomásuno*, mayo de 1983.

“Marx joven o maduro: problemas de disyuntiva”, en *Unomásuno*, 21 y 22 de octubre de 1983.

“Comentarios a la mesa feminista del III Coloquio Nacional de Filosofía”, en *Unomásuno*, 19 de diciembre de 1979.

“Editorial”, de más de 25 números de *Metate. Periódico de la Facultad de Filosofía y Letras,* de 2005 a 2008.

Artículos en revistas

“Sobre el sujeto vacío”, en *Mora. Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género*, núm. 19, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, junio de 2013, en <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/mora/article/view/442/432>.

“Movilidades, derechos en conflicto”, en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía,* núm. 20-21, junio de 2010, en <http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/1297>.

“De cuando el tropo da la vida”, en *Lugares Comunes*, 2008.

“Sujeto, simbólico, interpelación”, en *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, vol. 3, núm. 18, Universidad de Tarapacá, 2008, en

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83631807>.
"Interpelación y subjetividad", en 2007.
"Saber escuchar, condición para el diálogo", en *Ciencia y Desarrollo*, núm. 186, 2005.
"Alteridad: condición de comunidad", en *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, año 5, núm. 9, Facultad de Filosofía "Samuel Ramos"-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, enero de 2004, en <https://devenires.umich.mx/devenires-9/>.
"A la escucha del otro", en *Transverso. Revista de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras*, UNAM, marzo de 2001.
"Entre contextos", en *Intersticios*, año 6, núm. 14-15, Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, 2001.
"Presentación", en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, núm. 7, "En favor de Gadamer", diciembre de 1998, en <http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/2373/03_Theoria_07_1998_Aguilar_51-54.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
"Presentación", en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, núm. 5, diciembre de 1997, en <http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/2339/01_Theoria_05_1997_Aguilar_11-12.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
"Complejidades del feminismo" [reseña de Anne Phillips, *Género y teoría democrática*, Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG) / UNAM, 1996], en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, núm. 5, diciembre de 1997, en <http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/2353/15_Theoria_05_1997_Aguilar_145-150.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
"Problematizando a Gadamer", en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, núm. 3, marzo de 1996, en <http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/2303/06_Theori

a_03_1996_Aguilar_93-105.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

“La etapa olvidada del pensamiento de Habermas”, *Intersticios*, año 2, núm. 2, Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, 1995.

“Por una razón incierta” [reseña de Carlos Pereda, *Razón e incertidumbre*, Siglo XXI / UNAM, 1994], en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía,* núm. 2, noviembre de 1995, en <http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/2292/14_Theoria_02_1995_Aguilar_155-161.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

“Ideología: creencia, verdad y consenso”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 20, núm. 2, Centro de Investigaciones Filosóficas, Buenos Aires, mayo de 1994.

“Mujeres, goces y ética” [reseña de Néstor Braunstein, *El goce. Un concepto lacaniano*, Siglo XXI, 1990], en *Debate Feminista*, vol. 8, septiembre de 1993.

“Alrededor del espejo” [reseña de Frida Saal y Marta Lamas (eds.), *La bella (in)diferencia*, Siglo XXI, 1991], en *En resumen*, boletín bibliográfico de filosofía, núm. 6, junio de 1992.

“Mujeres, goces y ética” [reseña Néstor Braunstein, *El goce. Un concepto lacaniano*, Siglo XXI, 1990], en *En resumen*, núm. 5, agosto de 1991.

“A propósito del descentramiento: Rorty y Davidson”, en *Hiparquia,* vol. 4, núm. 1, Asociación Argentina de Mujeres en Filosofía, Buenos Aires, agosto de 1991, en <http://www.hiparquia.fahce.unlp.edu.ar/numeros/voliv/a-proposito-del-descentramiento-rorty-y-davidson>.

“¿Psicoanálisis como autorreflexión?”, en *Cuadernos de Ética*, núm. 11-12, Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, junio-diciembre de 1991.

“Genio y figura” (primera parte) [reseña del libro de Peter Gay,

Freud. Una vida de nuestro tiempo, Paidós, 1989], en *En resumen*, núm. 3, mayo de 1990.
“Del tiempo al ser” [reseña de Luis Tamayo, *La temporalidad del psicoanálisis*, Universidad de Guadalajara, 1989], en *En resumen*, núm. 3, mayo de 1990.
“Genio y figura” (segunda parte) [reseña de Peter Gay, *Freud. Una vida de nuestro tiempo*, Paidós, 1989], en *En resumen*, núm. 4, 1995.
Presentación de la sección de Filosofía Política de *Utopías. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la* UNAM, núm. 6, marzo-abril de 1990.
“Ética y política” [reseña de Laura Benítez Grobet (ed.), *Antologías para la actualización de los profesores de enseñanza media superior. Filosofía II. Ética y filosofía política*, UNAM / Porrúa, 1989], en *En resumen*, núm. 2, agosto de 1989.
“Contra los espectros” [reseña de Baruch Spinoza, *Las cartas del mal*, Folios Ediciones, 1986], en *Revista de la Universidad de México*, núm. 435, abril de 1987, en <http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/ojs_rum/files/journals/1/articles/12499/public/12499-17897-1-PB.pdf>.
“Por la razón apasionada”, entrevista a Luis Villoro, en *Revista de la Universidad de México*, núm. 420, enero de 1986, en <http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/ojs_rum/files/journals/1/articles/12117/public/12117-17515-1-PB.pdf>.
“Hacia una ética erótica” [reseña de Juliana González, *El malestar en la moral*, Joaquín Mortiz / Planeta, 1986], en *Revista de la Universidad de México*, núm. 427, agosto de 1986, en
<http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/ojs_rum/files/jour

nals/1/articles/12296/public/12296-17694-1-PB.pdf>.

“Las manías de Michel Foucault y el sujeto desatado”, en *Los Universitarios,* núm. 21-22, enero-febrero de 1985.

“Saber y poder”, en *Páginas*, núm. 1, Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (ISSSTE), febrero de 1984.

“El papel del individuo en la historia”, en *Cuadernos Pedagógicos*, núm. 4, verano, Escuela Normal Superior del Estado de Nuevo León, 1984.

“Orientaciones filosóficas”, en *Archivo de Filosofía*, mayo de 1983.

“Alcances y límites del concepto althusseriano de sujeto ideológico”, en *E+A. Enseñanza más Aprendizaje*, núm. 10, Escuela de Graduados de la Escuela Normal Superior del Estado de Nuevo León, septiembre de 1983.

“Las intelectuales y el poder”, en *Territorios*, núm. 8, Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, mayo-junio de 1981.

“La epistemología bachelardiana”, en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, ed. cit.

“Un cambio de problemática en la concepción althusseriana de la ideología”, en *Revista de la Educación Superior*, vol. 9, núm. 33, Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior (ANUIES), enero-marzo de 1980, en <http://publicaciones.anuies.mx/pdfs/revista/Revista33_S2A4ES.pdf>.

“El paralogismo althusseriano en relación con la oposición ciencia/ideología”, en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía,* año I, núm. UNAM, 1980.

[*] Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

B

G

H

J

K

L

M

N

O

P

R

S

T

V

W

Z

Crítica, hermenéutica y subjetividad. Estudios sobre la obra de Mariflor Aguilar Rivero,
de Juan José Abud Jaso, Pedro Enrique García Ruiz y Carlos Oliva Mendoza
(compiladores).
Se utilizaron en la composición tipos
Century Schoolbook 12/16, 10/12, 8/10 puntos.
El cuidado de la edición estuvo a cargo
de David Moreno Soto y Caricia Izaguirre Aldana.
Formación de originales:
Maribel Rodríguez Olivares.